ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

برہان

مرتبہ

سعید احمد اکبر آبادی

ایم اے - فاضل دیوبند

مطبوعات ندوة المصنفین دہلی

سنہ ۱۹۳۹ء

"اسلام میں غلامی کی حقیقت"

مسئلہ غلامی پر پہلی محققانہ کتاب جس میں غلامی کے ہر پہلو پر بحث کی گئی ہے اور اس سلسلہ میں اسلامی نقطۂ نظر کی وضاحت بڑی خوش اسلوبی اور کاوش سے کی گئی ہے قیمت عہ مجلد ستے

"تعلیماتِ اسلام اور مسیحی اقوام"

اس کتاب میں مغربی تہذیب و تمدن کی ظاہر آرائیوں اور ہنگامہ خیزیوں کے مقابلہ میں اسلام کے اخلاقی اور روحانی نظام کو ایک خاص متصوفانہ انداز میں پیش کیا گیا ہے قیمت عہ مجلد عہ

سوشلزم کی بنیادی حقیقت

اشتراکیت کی بنیادی حقیقت اور اس کی اہم قسموں سے متعلق مشہور جرمن پروفیسر کارل ڈیل کی آٹھ تقریریں جنھیں پہلی مرتبہ اردو میں منتقل کیا گیا ہے مع مبسوط مقدمہ از مترجم قیمت عہ مجلد ستے

اسلام کا اقتصادی نظام

ہماری زبان میں پہلی عظیم الشان کتاب جس میں اسلام کے پیش کیے ہوئے اصول و قوانین کی روشنی میں اس کی تشریح کی گئی ہے کہ دنیا کے تمام اقتصادی نظاموں میں اسلام کا نظام اقتصادی ہی ایسا نظام ہے جس نے محنت و سرمایہ کا صحیح توازن قائم کرکے اعتدال کی راہ پیدا کی ہے۔ طبع قدیم عہ مجلد عہ

ہندوستان میں قانونِ شریعت کے نفاذ کا مسئلہ

آزاد ہندوستان میں قانونِ شریعت کے نفاذ کی مکمل عملی تشکیل پر پہلا بصیرت افروز مقالہ قیمت صرف ۴ر

سنہ ۱۹۴۰ء

"نبی عربی صلعم"

"تاریخ ملت کا حصہ اول جس میں متوسط درجہ کی استعداد کے بچوں کیلئے سیرت سرور کائنات صلعم کے تمام اہم واقعات کو تحقیق، جامعیت اور اختصار کے ساتھ بیان کیا گیا ہے قیمت ۱۲ر مجلد عہ ر

فہم قرآن

قرآن مجید کے آسان ہونے کے کیا معنی ہیں اور قرآن پاک کا صحیح منشا معلوم کرنے کیلئے شارع علیہ السلام کے اقوال و افعال کو معلوم کرنا کیوں ضروری ہے؟ یہ کتاب خاص اسی موضوع پر لکھی گئی ہے قیمت عہ مجلد عہ ر

غلامانِ اسلام

پچھتر سے زیادہ اُن صحابہ، تابعین، تبع تابعین، فقہا، و محدثین اور اربابِ کشف و کرامات کے سوانح حیات اور کمالات و فضائل کے بیان پر پہلی عظیم الشان کتاب جسکے پڑھنے سے غلامانِ اسلام کے حیرت انگیز شاندار کارناموں کا نقشہ آنکھوں میں سما جاتا ہے قیمت للعہ مجلد صہ ر

اخلاق و فلسفۂ اخلاق

علم الاخلاق پر ایک مبسوط اور محققانہ کتاب جس میں تمام قدیم و جدید نظریوں کی روشنی میں اصول اخلاق، فلسفۂ اخلاق اور انواع اخلاق پر تفصیلی بحث کی گئی ہے اس کے ساتھ ساتھ اسلام کے مجموعۂ اخلاق کی فضیلت تمام ملتوں کے ضابطہائے اخلاق کے مقابلہ میں واضح کی گئی ہے للعہ مجلد قہ ر

صراطِ مستقیم (انگریزی)

انگریزی زبان میں اسلام و عیسائیت کے مقابلہ پر ایک معزز یورپین نو مسلمہ خاتون کی مختصر اور بہت اچھی کتاب قیمت ۱۰ر

منیجر ندوة المصنفین قرولباغ دہلی

برہان

جلد نہم			شمارہ (۱)

جمادی الآخر ۱۳۶۱ھ مطابق جولائی ۱۹۴۲ء

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

جن لوگوں کو گذشتہ تین برسوں میں رسالہ طلوعِ اسلام دہلی کے مطالعہ کا مسلسل موقع ملا ہے انھیں اس بات کا علم ہوگا کہ اس رسالہ میں وقتاً فوقتاً حدیث کے متعلق متعدد عنوانات کے ماتحت ایسے مضامین و مقالات شائع ہوتے رہے ہیں جن کا مفاد یہ ہے کہ احادیث کو دین کی تاریخ تو کہا جا سکتا ہے مگر وہ خود دین نہیں ہیں۔ اور اس بنا پر تشریع احکام و استنباط مسائل میں ان کو کوئی دخل نہیں۔ ان مضامین کے علاوہ ایک مرتبہ صحیح بخاری سے چن چن کر ایسی روایات بھی مع اردو ترجمہ کے شائع کی گئی تھی جن کی ظاہری سطح ناواقف لوگوں کے لئے حدیث سے نفرت کا سبب ہو سکتی تھی۔ اس اثناء میں ندوۃ المصنفین کی طرف سے ایک کتاب فہم قرآن شائع ہوئی جس میں منکرین حدیث کے اعتراضات کے تشفی بخش جوابات دیئے گئے تھے اور حدیث کی تشریعی حیثیت کو ناقابل تردید دلائل و براہین سے ثابت کیا گیا تھا۔ خدا کا شکر ہے یہ کتاب بہت سے ایسے لوگوں کی اصلاح کا ذریعہ بنی جن کے دلوں میں طلوعِ اسلام کے مضامین پڑھکر حدیث کے متعلق طرح طرح کے شکوک و شبہات پیدا ہوگئے تھے۔ اب ہمیں یہ دیکھکر خوشی ہوئی کہ پرویز صاحب جو طلوعِ اسلام کے اس سلسلۂ مضامین کے سرگرم علمبردار ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی اس کتاب کے مباحث سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکے۔ چنانچہ طلوع اسلام کی اشاعتِ جون میں "حدیث کے متعلق میرا مسلک" کے عنوان سے جو مضمون شائع ہوا ہے اس میں متعدد باتیں پرویز صاحب کے قلم سے ایسی نکل گئی ہیں جو ان کے اس شعوری یا غیر شعوری تاثر کی پردہ دری کرتی ہیں۔ مثلاً اس مضمون میں ایک جگہ وہ لکھتے ہیں۔

"میرے علم میں ایسے لوگ ہیں جو اس سے پیشتر (پناہ بخدا) صحیح بخاری کو خرافات کا مجموعہ کہا کرتے تھے اور اس

میں سے چن چن کر روایات نکالکر (خاکم بدہن) ان پر بازاری استہزاء کیا کرتے تھے۔" خیال فرمایئے بخاری کو صحیح لکھنا اور اس سے استہزاء کرنے پر پناہ بخداء اور خاکم بدہن " کے الفاظ لکھنا کیا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ اب خود پرویز صاحب کو اپنے گذشتہ مضامین کی غلطی محسوس ہونے لگی ہے مگر چونکہ ابھی ان میں علی الاعلان اپنی غلطی کے اعتراف کی جرأت پیدا نہیں ہوئی۔ اس لئے وہ ایسی باتیں لکھ رہے ہیں جن سے ان کے اضطراب درونی اور کشمکش باطنی کا ثبوت ملتا ہے۔ یا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ قارئین طلوع اسلام کے احتجاج سے خائف ہو کر اب ان کو حدیث کے متعلق اپنے مسلک کے بارہ میں عمداً ایک قسم کے مغالطہ میں مبتلا کر دینا چاہتے ہیں۔

طلوع اسلام کی اسی اشاعت میں اس بات کا بھی دعویٰ کیا گیا ہے کہ فہم قرآن کا مصنف حدیث کے بارہ میں طلوع اسلام کا ہم خیال ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اگر یہ قضیہ درست ہے تو منطق کے قاعدہ کے مطابق اس کا عکس مستوی بھی درست ہوگا یعنی یہ کہ ارباب طلوع اسلام حدیث کے بارہ میں فہم قرآن کے مصنف کے ہم خیال ہیں۔ چلئے ہمارا اور آپ کا فیصلہ اسی پر رہا آپ اس کا اعلان کر دیجئے۔ پھر لوگ خود بخود دیکھ لینگے کہ فہم قرآن میں کیا ہے؟ اور اس سے حدیث کے متعلق کیا ثابت ہوتا ہے۔

عجیب بات یہ ہے کہ طلوع اسلام میں اب تک جو مضامین شائع ہوتے رہے ہیں ان میں بار بار اس بات کا اعادہ بڑے شد و مد کے ساتھ کیا جاتا رہا ہے کہ احادیث کو دینی حیثیت حاصل نہیں ہو سکتی۔ لیکن مذکورۂ بالا مضمون میں پرویز صاحب نے اپنے مسلک کی توضیح جس انداز میں کی ہے اس سے لازمی طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ احادیث کو دینی اور حجت شرعی ہونے کی حیثیت حاصل ہے چنانچہ ایک طرف تو وہ فرقۂ چکڑالویہ کی مذمت اس طرح کرتے ہیں۔

"مسلمانوں کے ایک فرقہ نے جسے منکرین حدیث یا چکڑالوی کہا جاتا ہے رسول کے منصب کی تعیین میں بہت بڑی غلطی کھائی ہے۔ ان کے نزدیک منصب رسالت صرف پیغام کا پہنچانا ہے اور بس!

یعنی ان کے عقیدہ کی رو سے رسول کی حیثیت (معاذ اللہ) ایک چھٹی رساں کی سی ہے جس کا فریضہ چٹھی کو مکتوب الیہ کو پہنچا دینا ہے"۔

اور پھر اس کے بعد لکھتے ہیں۔

"دین سے مقصود چند نظری معتقدات کو انفرادی طور پر مان لینا ہی نہیں بلکہ اس سے مفہوم یہ ہے کہ خدا کے ضابطۂ قوانین کو عملی طور پر دنیا میں نافذ اور رائج کیا جائے۔ اسی کا نام حکومتِ الٰہیہ کا قیام ہے۔ رسولؐ کا کام ابلاغِ رسالت کے بعد حکومتِ الٰہیہ کا قیام بھی ہے۔ وہ سب سے پہلے دین کو عملی شکل میں رائج کرتے ہیں اور یوں دنیا کو محسوس طور پر بتاتے ہیں کہ دین سے منشاءِ خداوندی کیا ہے؟ اس کا نام منصبِ امامت ہے۔ یعنی رسول اس امامت کبریٰ کی رو سے ملت کا مرکز اولین ہوتا ہے اس مرکز کے حکم کی اطاعت خدا کے حکم کی اطاعت ہوتی ہے اسی کا نام خدا اور رسول کی اطاعت ہے؟"

اس عبارت کے پیشِ نظر پرویز صاحب نے یہ تو تسلیم کر لیا ہے کہ رسول کا کام صرف "ابلاغِ رسالت" نہیں بلکہ اس کا کام یہ بھی ہے کہ "دین کو عملی شکل میں رائج کر کے دنیا کو محسوس طور پر یہ بتا دے کہ دین سے منشاءِ خداوندی کیا ہے؟ پھر اس طرح جب رسول دین کو عملی شکل میں رائج کر کے منشاءِ خداوندی بتا دیگا تو اب اس کی اطاعت ہر مسلمان پر خدا کے حکم کی اطاعت کی طرح واجب ہو گی"۔ اس نتیجہ پر پہنچ جانے کے بعد طبعی طور پر حسب ذیل سوالات پیدا ہوتے ہیں۔

(۱) رسول کی "عملی تشریحات" سے مراد کیا ہے؟ آیا صرف وہ اعمال مراد ہیں جو رسول اللہ نے کر کے دکھائے ہیں۔ مثلاً قرآن میں نماز پڑھنے کا حکم ہے۔ آپ نے خود نماز پڑھ کر بتا دیا کہ قرآن میں جس نماز کا حکم ہے وہ اس طرح پڑھی جاتی ہے۔ یا اس سے مراد وہ تشریحات ہیں جو قولاً یا عملاً آپ سے منقول ہیں۔ مثلاً قرآن میں ہے کہ زکوٰۃ دو، آنحضرتؐ نے اپنے ارشادِ گرامی سے بتا دیا کہ زکوٰۃ کب اور کتنی واجب ہوتی ہے؟

(۲) رسول دین کو عملی شکل میں رائج کرکے جس منشاءِ خداوندی کا اظہار کرتا ہے وہ صرف رسول کی زندگی تک ہی واجب العمل ہوتا ہے یا اس کے بعد بھی اس کی حیثیت وہی رہتی ہے جو رسول کی زندگی میں تھی۔

(۳) رسول کا خدا کے ضابطۂ قوانین کو عملی طور پر دنیا میں نافذ کرکے منشاءِ خداوندی کو ظاہر کرنا رسول کی کس حیثیت پر مبنی ہے؟ آیا محض اس بات پر مبنی ہے کہ رسول مسلمانوں کا حاکمِ اعلیٰ ہے اور وہ اپنے ہاتھ میں اسلامی قوانین کو نافذ کرنے کی طاقت رکھتا ہے یا اس کا انحصار اس پر ہے کہ وہ خدا کا رسول اور اس کا ترجمانِ حقیقی ہے اسلام کا شارع ہے اور اس کا نطق ہما یونی ـ ان ھو الا وحی یوحیٰ کی صفت گرامی سے متصف ہے۔

(۴) رسول خدا کے ضابطۂ قوانین کو دنیا میں رائج کرکے جس منشاءِ خداوندی کا اظہار کرتا ہے تو ہمارے پاس رسول کی اس عملی تشریحات کو معلوم کرنے کا ذریعہ کیا ہے؟ اور وہ ذریعہ قابلِ اعتماد ہے یا نہیں؟

اصولی طور پر یہی چار سوالات ہیں جو پرویز صاحب کے مضمون کی مذکورۂ بالا عبارت کو پڑھنے کے بعد پیدا ہوتے ہیں اور اگر سخن پروری، بیجا ضد اور کج بحثی سے الگ ہو کر سنجیدگی کے ساتھ ان سوالوں کے جوابات معلوم کرنے کی کوشش کی جائے تو قوی توقع ہے کہ مسئلہ زیرِ بحث کا فیصلہ از خود ہو جائیگا۔ اب ہم ان چاروں سوالوں کے جوابات لکھتے ہیں۔

پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ کی "عملی تشریحات" سے مراد صرف آپ کے اعمال و افعال نہیں ہو سکتے بلکہ اس لفظ کے مفہوم میں آپ کے اعمال و اقوال سب داخل ہیں کیونکہ جس طرح آپ نے نماز پڑھکر قرآن کے حکمِ صلوٰۃ کی تشریح کی ہے۔ اسی طرح آپ نے زکوٰۃ کا نصاب اور اس کی مقدار وغیرہ کی تعیین فرما کر قرآن مجید کے حکم واٰتوا الزکوٰۃ کی بھی تشریح فرمائی ہے۔ پھر ایک کو دین کہنا اور دوسرے کو دین نہ ماننا کیونکر درست ہو سکتا ہے علاوہ ازیں ایک بات یہ بھی ہے کہ اگر رسول کی "عملی تشریحات" سے صرف آپ کے اعمال و افعال مراد لیے جائیں تو قرآن کے ضابطۂ قوانین کا ایک بڑا حصہ بغیر تشریح کے رہجاتا ہے۔ اور جب خود رسول کے اقوال ہی اس کی تشریح کرکے مسلمانوں کے لئے واجب العمل قرار نہ پا سکے تو پھر کسی اور شخص کا قول یا عمل کسی دوسرے کے لئے کس طرح

واجب العمل اور حجت دینی بن سکتا ہے۔

دوسرے سوال کے جواب میں یہ یقیناً نہیں کہا جا سکتا کہ رسول اللہ کی عملی تشریحات صرف آپ کی زندگی تک کے لئے حجتِ دینی اور مسلمانوں کے لئے واجب الاطاعت تھیں۔ ورنہ اس کے معنیٰ تو یہ ہونگے کہ قرآن ایک ایسا ضابطۂ قوانین ہے جس کی تشریحات ہر زمانہ اور ہر قرن میں بلکہ ہر ایک نئے خلیفۂ اسلام کے عہدِ خلافت میں بدلتی رہتی ہیں۔ حالانکہ ایک ادنیٰ درجہ کا مسلمان بھی اس حقیقت سے باخبر ہے کہ جب قرآن کا ضابطۂ قوانین ہمیشہ تک کے لئے واجب العمل ہے تو اس کی تشریحات جو رسول اللہؐ سے منقول ہیں وہ بھی ہمیشہ تک کے لئے واجب العمل ہوں گی۔ پھر رسول اللہؐ کے بعد کوئی صحابی، تابعی، عالم اور محدث یا بہ قول پرویز صاحب کوئی مرکز ملت یعنی خلیفۂ وقت قرآن سے کوئی حکم مستنبط کرے گا تو اُسے لامحالہ رسول اللہ کی تشریح کی روشنی میں ہی استنباط کرنا پڑیگا۔ کوئی شخص رسول اللہؐ کی تشریحات کو واجب العمل ہی نہیں سمجھتا تو یہ دوسری بات ہے لیکن اگر آپ کی عملی تشریحات کا دین ہونا اور اس بنا پر واجب العمل ہونا مسلم ہے تو پھر ضروری ہے کہ قرآن کے احکام کی طرح رسول کی عملی تشریحات کو بھی ہر زمانہ میں واجب العمل سمجھا جائے ۔ کون نہیں جانتا کہ کسی قانونی دفعہ کی جو تشریح ہائی کورٹ کا ایک چیف جسٹس اپنے فیصلہ سے کر دیتا ہے وہ اس وقت تک کے لئے ایک نظیر بن جاتی ہے جب تک کہ وہ دفعہ قانوناً باقی رہتی ہے۔ یہ نہیں ہوتا کہ وہ تشریح صرف اس چیف جسٹس کے چیف جسٹس ہونے تک کے لئے قابلِ عمل اور لائق پذیرائی ہو۔ یہ چیف جسٹس مر جاتا ہے اور اس کی موت کے سینکڑوں برس بعد بھی دوسرے جج اور حکام اُسی نظیر کی روشنی میں فیصلہ کرتے ہیں۔ پس کوئی شبہ نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریحات جس طرح آپ کی زندگی میں ہر مسلمان کے لئے واجب الاطاعت تھیں ٹھیک اسی طرح وہ آج بھی ہر ایک کلمہ گو کے لئے واجب العمل ہیں۔ کیونکہ آپ جس طرح مرکز ملت پہلے تھے اب بھی ہیں۔ اور جس طرح آپ رسول پہلے تھے اب بھی اسی طرح رسول ہیں۔ وہی قرآن ہے اور وہی رسول پھر

اس کے کیا معنی کہ ایک زمانہ میں آپ کی تشریحات دین اور حجت ہوں اور دوسرے زمانہ میں نہ ہوں۔

تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنی عملی تشریحات کے ذریعہ منشار خداوندی کا ظاہر کرنا اس پر مبنی نہیں ہے کہ آپ کے ہاتھ میں احکامِ خداوندی کو نافذ کرنے کی طاقت تھی، بلکہ اس کا دارومدار صرف اس بات پر ہے کہ آپ رسولِ برحق تھے۔ اور جو کچھ فرماتے تھے خدا کے حکم سے اور اس کی منشار کے مطابق فرماتے تھے۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ تقنین یعنی قانون بنانا اور قانون نافذ کرنا دو الگ چیزیں ہیں۔ ممبرانِ اسمبلی قانون بناتے ہیں مگر قانون کو نافذ نہیں کر سکتے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ضابطۂ قوانین قرآنی کی جو تشریحات کی ہیں وہ بحیثیت شارع و مقنن اسلام ہونے کے کی ہیں، نہ اس حیثیت سے کہ آپ دنیا میں ان قوانین کو نافذ کرنے کی سیاسی طاقت بھی رکھتے تھے۔ آپ کی "عملی تشریحات" جس طرح مکہ کی زندگی میں جبکہ آپ کو سیاسی طاقت حاصل نہیں تھی، مسلمانوں کے لئے دین تھیں اسی طرح مدینہ کی زندگی میں سیاسی اقتدار حاصل کرنے کے بعد آپ نے جو عملی تشریحات کیں وہ بھی دین ہیں۔ ہاں یہ صحیح ہے کہ قرآن مجید میں رسول کی اطاعت کے ساتھ اولوالامر کی اطاعت کا بھی حکم ہے اور غالباً یہیں سے پرویز صاحب کو یہ خیال ہوا ہے کہ رسول کی اطاعت بحیثیت صاحبِ امر ہونے کے واجب ہے لیکن انھیں یاد رکھنا چاہیے کہ رسول کے متعلق قرآن کا حکم ہے۔

ما اٰتاکم الرسول فخذوہ وما نھٰکم عنہ فانتھوا — تم کو جو کچھ رسول دیں تم اس کو لے لو اور جس سے وہ تم کو روکیں تم اس سے رک جاؤ۔

ظاہر ہے کہ یہ حکم صرف رسول کے ساتھ مختص ہے۔ کسی اور حاکم یا خلیفۂ وقت کو اس طرح کی آمریت مطلقہ کا کوئی حق نہیں ہے پس یہ امر بالکل واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن مجید کے ضابطۂ قوانین کی جو تشریحات اپنے عمل یا قول کے ذریعہ کی ہیں وہ محض اپنے رسول ہونے کی حیثیت سے کی ہیں

اور اس بنا پر وہ قرآن اور ہر زمانہ میں خواہ مسلمانوں کی اپنی حکومت ہو یا نہ ہو۔ بہر حال دین ہیں اور واجب العمل ہیں۔

اب رہا چوتھا سوال یعنی یہ کہ رسول اللہؐ کی عملی تشریحات جب مسلمانوں کے لئے واجب العمل ہیں تو آیا ان کے معلوم کرنے کا کوئی قابلِ اعتماد ذریعہ موجود بھی ہے یا نہیں؟ پرویز صاحب چونکہ اپنے زیرِ بحث مقالہ کے مطابق آنحضرتؐ کی تشریحات کو دین مانتے ہیں اس بنا پر لامحالہ کہنا پڑیگا کہ ہاں ہمارے پاس ان تشریحات کے علم کا ایک معتمد ذریعہ موجود ہے۔ ورنہ مسلمانوں کی اس سے بڑھکر اور کیا بد قسمتی ہو سکتی ہے کہ وہ ایک چیز کو دین کا اہم حصہ کہتے ہیں اور اس کے باوجود وہ نہیں بتا سکتے کہ وہ حصہ ہے کیا؟ اس بنا پر یقیناً احادیث پر اعتماد کرنا ہوگا۔ اور احادیث کی چھان بین اور ان کی تصحیح و تعلیل میں علماءِ اسلام نے جو جد و جہد کی ہے اس کے پیشِ نظر احادیث کے مجموعوں کے علاوہ کوئی اور ایسا ذریعہ موجود بھی نہیں ہے جو ان مجموعوں سے زیادہ رسول اللہؐ کی تشریحات کے علم کا قابلِ اعتماد ذریعہ ہو۔ آپ کو حق ہے کہ اصولِ روایت و درایت کی روشنی میں کسی روایت پر کلام کرکے اس کو ناقابلِ استناد قرار دیدیں۔ لیکن ایک مرتبہ جب یہ ثابت ہو جائے کہ وہ روایت صحیح ہے اور اس سے رسول اللہؐ کی عملی تشریح کا جو علم حاصل ہو رہا ہے وہ درست ہے تو پھر آپ کو لامحالہ اسے دین ماننا پڑیگا۔ اور تشریع احکام میں اس سے مدد لینا ناگزیر ہوگا۔ ورنہ رسول کی عملی تشریحات کو دین ماننا اور ساتھ ہی یہ دعویٰ کرنا کہ حدیث کی حیثیت دینی تاریخ کی ہے۔ دین کی نہیں۔ اس کے صاف معنی یہ ہیں کہ آپ رسول اللہؐ کی عملی تشریحات کو سرے سے دین ہی نہیں مانتے۔

پرویز صاحب کی عبارت مذکورۃ الصدر سے جو چار سوال پیدا ہوتے تھے ان کا جواب معلوم کر لینے کے بعد منطقی طور پر جو نتائج برآمد ہوتے ہیں اُن کی ترتیب حسب ذیل ہوگی۔

(۱) رسول اللہؐ کی عملی تشریحات سے مراد آپ کے تمام اقوال و افعال ہیں۔

(۲) یہ اقوال وافعال جس طرح آپ کی زندگی میں واجب الاطاعۃ تھے اسی طرح آج بھی ہیں اور ہمیشہ رہیں گے۔

(۳) ان تشریحات کے واجب الاطاعت ہونے کا معنی یہ ہے کہ یہ رسول اللہ کی تشریحات ہیں، اس میں آپ کی سیاسی قوتِ تنفیذ وتمکن فی الارض کو دخل نہیں ہے۔

(۴) ان تشریحات کو معلوم کرنے کا واحد ذریعہ احادیث وروایات ہیں اس بنا پر لامحالہ بحیثیتِ مجموعی ان پر اعتماد کرنا ہوگا۔

اب اگر پرویز صاحب نے واقعی دیانت اور ایمانداری سے یہ لکھا ہے کہ رسول ضابطہ قوانین الٰہی کو عملی شکل میں رائج کرکے خدا کا منشا ظاہر کرتا ہے اور وہ واجب الاطاعت ہوتا ہے" تو کیا ہم امید کریں کہ پرویز صاحب مذکورہ بالا چار تنقیحات کو بھی صحیح تسلیم کریں گے۔ کیونکہ مندرجہ بالا اعتراف کے بعد اس کے سوا کوئی اور چارۂ کار باقی ہی نہیں رہتا ہے۔ حق کی راہ تو صرف ایک ہی ہے اس کے بعد گمراہی کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا" فماذا بعد الحق الا الضلال۔

قرآن مجید اور اس کی حفاظت

انا نحن نزلنا الذکر وانا لہ لحافظون

(۱)

از جناب مولانا بدر عالم صاحب میرٹھی استاذ حدیث جامعہ اسلامیہ ڈابھیل

قرآنِ کریم کی حفاظت کا مسئلہ مسلمانوں میں ایک ایسا اہم مسئلہ ہے جس کو نہ صرف تاریخی بلکہ ایک مذہبی عقیدہ کی حیثیت حاصل ہے۔ اس لئے نہیں کہ ہر قوم اور ہر ملت کو چونکہ اپنی مذہبی کتاب سے ایک والہانہ شیفتگی اور غیر معمولی حسنِ ظن ہوتا ہے اس لئے بہت سے مسائل محض عقیدۃً مذہب کا جزء قرار دیدیئے جاتے ہیں۔ بلکہ اس لئے کہ قرآن کریم چونکہ خود اپنے محفوظ ہونے اور محفوظ رہنے کا مدعی ہے اس لئے سارے قرآن کی طرح اس پیشگوئی پر ایمان لانا بھی مذہب کا ایک جزء لاینفک ہے۔

اس کے برخلاف کوئی دوسری کتاب نہ اپنے متعلق ایسا دعویٰ کرتی ہے اور نہ اس کے حاملین اس کا کوئی تاریخی ثبوت دے سکتے ہیں۔ اس بنا پر قرآن کے سوا کسی اور کتاب کے متعلق دعویٰ حفاظت کی وقعت ایک مذہبی عقیدت سے زیادہ نہیں ہو سکتی جو صرف اس قوم تک محدود ہوگی جو اس کی ماننے والی ہو اور بس۔

اس وقت میا روئے سخن ان کتابوں کی طرف نہیں ہے جن کو صحفِ سماویہ کی صف میں کوئی جگہ نہیں مل سکی۔ نہ ان کے نزول کی کوئی صحیح تاریخ معلوم ہے نہ منزل علیہ کی کوئی صحیح خبر۔ محض مخترع انسانوں اور مذہبی دلچسپیوں نے ان کو مذہبی حیثیت دیدی ہے بلکہ میری مراد وہ کتابیں ہیں جن کے صحفِ الٰہیہ ہونے کے شواہد ہمارے پاس ایسے ہی قطعی ہیں جیسا کہ خود قرآنِ کریم کے یعنی تورات و انجیل۔ مگر گفتگو یہ ہے کہ یہ مقدس کتابیں کیا خود اپنی حفاظت کا دعویٰ کرتی ہیں یا اس کا کوئی تاریخی ثبوت

اس کے حاملین کے پاس ہے؟

قبل اس کے کہ ہم قرآن شریف کی محیر العقول حفاظت کے متعلق کوئی مختصر یا بسیط بحث شروع کریں ان مقدس کتابوں کا تھوڑا سا حال ہدیۂ ناظرین کرنا مناسب سمجھتے ہیں۔ تاکہ اس کے بعد پھر خدا تعالیٰ کی اس آخری وحی کی حفاظت کا پورا اندازہ کیا جاسکے اور یہ حقیقت تاریخی روشنی میں پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے کہ جن اسباب کی بدولت یہ دو مقدس کتابیں تحریف کے گھاٹ اتر گئی ہیں ان میں سے کوئی ایک سبب بھی قرآنِ کریم کو پیش نہیں آیا اور اس نے جب اس کے احول میں ان اسباب کا وجود ہی نہ تھا تو پھر اس کے محفوظ ہونے کا دعوی بہت کچھ قرینِ قیاس ہو جاتا ہے اور اس کو بھی مثل دیگر کتب سماویہ کے محرف سمجھ لینا ایک تاریخی حقیقت سے انحراف ٹھہرتا ہے۔

اس جگہ یہ سوال فطرۃً پیدا ہوتا ہے کہ تورات وانجیل کے ماننے والے اور اس کی عظمت و احترام کی مدعی دو بڑی قومیں موجود ہیں پھر وہ کیا اسباب ہوں گے جنھوں نے ان کتابوں کو اپنی اصلی صورت پر قائم رہنے نہیں دیا۔ اس کے برخلاف وہ کون سی قاہر طاقت ہے جس نے قرآنِ کریم کو تمام دنیا کے مخالف ہونے کے باوجود تحریف وتبدل کے جملہ اسباب سے دور رکھا ہے اُس وقت سازِ فطرت سے جو آواز بے ساختہ پیدا ہوگی وہ صرف ایک ہی آواز ہوگی کہ انا نحن نزلنا الذکر وانا لہ لحافظون۔

ہم اس سوال کا جواب مختصر لکھیں یا مفصل بہرحال سب کا لب لباب یہی ہوگا کہ دیگر کتب کی حفاظت کا ذمہ خود اس صاحب کتاب نے نہیں لیا اور اس آخری کتاب کا ذمہ خود اُس کے نازل کرنے والے نے لیا ہے پھر جتنا کہ انسانی حفاظت اور خدائی حفاظت میں فرق ہو سکتا ہے اُتنا ہی فرق دیگر کتب سماویہ اور قرآنِ کریم کی حفاظت میں سمجھ لینا چاہئے۔

مضمونِ بالا کے اثبات کے لئے میں خود قرآن کریم کی شہادت پیش کرنا چاہتا ہوں کہ درحقیقت دیگر کتبِ سماویہ کے حفاظت کی ذمہ داری رب السموات نے نہیں لی بلکہ اس کی حفاظت کا بوجھ احبار و

رہبان کے ذمہ رکھا گیا تھا جنھوں نے اس اہم ذمہ داری کو قطعاً محسوس نہیں کیا اور اپنے ہاتھوں خدا کی ہدایت کو نذر تحریف کر دیا۔ یہ جرم ان کا تھا کہ جو کتاب ان کے حوالہ کی گئی تھی اس کی نگہداشت میں انھوں نے کیوں تساہل کیا بلکہ اور الٹا اس کی تحریف میں کیوں حصہ لیا۔

انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا للذين هادوا والربانيون والاحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء

ہم نے توراۃ نازل کی جس میں ہدایت اور نور ہے جو نبی اللہ کے حکم بردار تھے وہ اس کے مطابق ان لوگوں کے لئے حکم کرتے تھے جو یہودی تھے اور حکم کرتے تھے درویش اور عالم کیونکہ وہ نگہبان ٹھہرائے گئے تھے اللہ کی کتاب پر اور اس کی خبرگیری پر مقرر تھے۔

علامہ نیسابوری زیر تفسیر آیت مذکورہ فرماتے ہیں۔

وههنا نكتة وهي انه سبحانه تولى حفظ القرآن ولم يكله الى غيره فبقي محفوظا على مر الدهور بخلاف الكتب المتقدمة فانه لم يتول حفظها وانما استحفظها الربانيين والاحبار فاختلفوا فيما بينهم ووقع التحريف[1]

اس مقام پر ایک نکتہ ہے اور وہ یہ کہ چونکہ حق تعالےٰ قرآن کریم کا خود متولی ہو گیا ہے اور اس کی حفاظت دوسرے کے سپرد نہیں فرمائی اس لئے باوجود زمانہ دراز گذرنے کے اب تک محفوظ ہے بخلاف دیگر کتب سماویہ کے کیونکہ ان کی حفاظت کا خود اس نے تکفل نہیں فرمایا بلکہ ان کی حفاظت احبار و رہبان کو کرائی گئی تھی انھوں نے آپس میں اختلاف کیا لہذا تحریف واقع ہو گئی۔

ملا علی قاری حنفی شرح شفاء قاضی عیاض میں تحریر فرماتے ہیں۔

انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اى من الزيادة والنقص والتحريف والتبديل

ہم نے قرآن کو اتارا ہے اور ہم خود اس کی حفاظت کریں گے یعنی زیادت و نقصان سے تحریف و تبدل سے

[1] جلد ۱۴ ص ۱۰

ولم يجعل حفظه الى غيره بل تولاه الى نفسه بخلاف الكتب الالهية قبله فانه لم يتول حفظها بل استحفظها الربانيين والاحبار فاختلفوا فيها وحرفوا وبدلوا۔

قرآنِ کریم کی حفاظت کو خدا تعالیٰ نے دوسرے کے حوالہ نہیں فرمایا بلکہ اس کا خود تکفل فرمایا ہے بخلاف دیگر کتب الٰہیہ کے ان کی حفاظت کا خود ذمہ نہیں لیا بلکہ ان کی نگرانی احبار و رہبان کے سر رکھی انھوں نے اس میں اختلاف کیا اور تحریف و تبدیلی کردی

اب اس مضمون کو سفیان بن عیینہؒ جیسے جلیل القدر عالم (المتوفی ۱۹۸) کی زبانی سنئے جس کو شیخ جلال الدین سیوطیؒ نے بحوالہ بیہقی خصائص الکبریٰ میں نقل فرمایا ہے۔

واخرج البيهقي عن يحيى بن اكثم قال دخل يهودي على المامون فتكلم فاحسن الكلام فدعاه المامون الى الاسلام فابى فلما كان بعد سنة جاءنا مسلما فتكلم على الفقه فاحسن الكلام فقال له المامون ما كان سبب اسلامك قال انصرفت من حضرتك فاحببت ان امتحن هذه الاديان فعمدت الى التوراة فكتبت ثلاث نسخ فزدت فيها ونقصت و ادخلتها البيعة فاشتريت مني و

امام بیہقی یحییٰ بن اکثم (متوفی ۲۴۲) سے روایت کرتے ہیں کہ ایک یہودی مامون کی خدمت میں حاضر ہوا اور نہایت سلیقے سے گفتگو کی، مامون نے اس کو اسلام کی دعوت دی۔ اس نے انکار کیا۔ ایک سال گذرنے کے بعد وہ مسلمان ہو کر ہمارے پاس آیا اور اس نے علم فقہ میں گفتگو کی اور اچھی کی۔ مامون نے اس سے دریافت کیا کہ تیرے اسلام لانے کا کیا سبب ہوا، اس نے جواب دیا کہ جب میں آپ کی خدمت سے واپس ہوا تو میں نے چاہا کہ میں سب ادیان کا امتحان کروں لہذا میں نے توراۃ کے تین نسخے لکھے اور اس میں کمی بیشی کر کے معبدِ یہود میں رکھدیئے لوگ وہ نسخے مجھ سے خرید کر لیگئے

لہ جلد ۴ ص ۱۰۳۔

عمدت الی القرآن فعملت ثلث نسخ	پھر میں نے اسی طرح قرآن کے ساتھ کیا اور ان کو
فزخرفتها ونقصت وادخلتها	وراقین کے پاس بھیجدیا انھوں نے اس کی ورق گردانی
الوراقین فتصفحوها فلما ان وجدوا فیها الزیادة	کی اور جب اس میں کمی بیشی پائی تو ان کو پھینک دیا
والنقصان رموا بها فلم یشتروها فعلمت	اس وقت میں سمجھ گیا کہ یہی کتاب محفوظ ہے اور
ان هذا کتاب محفوظ فکان هذا سبب اسلامی ۔	یہی میرے اسلام کا سبب ہوا۔
قال یحیی بن اکثم فحججت تلك السنة	یحیی بن اکثمؒ فرماتے ہیں کہ میں اسی سال حج کو گیا
فلقیت سفیان بن عیینة فذکرت له	اور سفیان بن عیینہؒ سے میری ملاقات ہوئی تو میں
الحدیث فقال لی مصداق هذا فی	نے ان سے یہ سارا واقعہ بیان کیا تو انھوں نے فرمایا کہ
کتاب الله تعالٰی قلت فی ای موضع	اس کا مصداق تو قرآن کریم میں موجود ہے میں نے کہا کہ
قال فی قوله تعالٰی فی التوراة والانجیل	بھلا کہاں؟ انھوں نے فرمایا کہ تورات و انجیل کے متعلق
بما استحفظوا من کتاب الله فجعل حفظه	بما استحفظوا فرمایا ہے یعنی ان کی نگرانی ان کے سپرد
الیهم فضاع وقال انا نحن نزلنا الذکر	رہی لہذا ضائع ہوئیں اور قرآن کے متعلق یہ فرمایا ہے
وانا له لحافظون فحفظه الله تعالٰی	کہ ہم اس کے نگراں ہیں لہذا یہ ضائع نہ ہوا اور
علینا فلم یضع ۔ لہ	محفوظ رہا۔

مضمونِ بالا میں ہم نے حفاظتِ قرآن کے مسئلہ کو تاریخی مسئلہ سے بلند تر یعنی مذہبی عقیدہ قرار دیا تھا مگر شیخ جلال الدین سیوطیؒ نے اور آگے بڑھکر اس کو خصائص میں شمار کیا ہے اس اعتبار سے اس کی اہمیت اور زیادہ ہوجاتی ہے۔

اب ایک سوال اور رہ جاتا ہے کہ مقدس تورات و انجیل بھی تو خدا تعالٰی کی کتابیں تھیں پھر ان کی

لہ جلد ۲ ص۱۸۵ ۔ وشرح المواہب للزرقانی جلد ۵ ص۲۵۲ ۔

حفاظت کا تکفل قرآنِ کریم کی طرح خود قدرت نے کیوں نہ فرمایا۔ اس کا ایک مختصر سا مگر بہت واضح جواب یہ ہو سکتا ہے کہ جو دین خدائی حفاظت میں آجائے پھر اُس کا غیر محفوظ ہو جانا امرِ محال ہے لہذا حفاظتِ الٰہیہ اسی دین کی متولی ہو سکتی ہے جس کی دائمی بقا مقدر ہو چکی ہے اور وہ ادیان جو زمانہ کے وقتی مصالح کے لحاظ سے نازل ہوئے ہوں اون کا تحفظ بھی وقتی ہی ہونا چاہیئے اون کا دائمی تحفظ بے شبہ غیر معقول ہوگا بلکہ ان کے تحفظ کی مثال بالکل ایسی ہی ہوگی جیسا کہ ایک منسوخ شدہ نوٹ کے تحفظ کی۔

اہلِ فہم کے لئے یہ نکتہ قابلِ یادداشت ہے کہ دینِ ناسخ کے نزول کے وقت پہلے دین کا ناپدید ہونا یا بلفظِ دیگر پہلے دین کے نابود ہو جانے کے بعد دینِ ناسخ کا نازل ہونا یہ درحقیقت دینِ منسوخ کے لئے ایک نوع کا احترام ہے کیونکہ جب تک ایک الٰہی قانون زمین پر اپنی اصلی صورت پر موجود ہو اُس وقت تک کسی دوسرے قانون کا نزول جو پہلے قانون کے مخالف ہو، اس کو باطل اور بیکار ٹھہرانے کے مرادف ہے مگر الٰہی قانون جو بھی ہے وہ سب واجب الاحترام ہے۔ اس لئے تقدیر یونہی جاری ہوئی کہ جب ایک دین کے آثار مٹ جائیں تو اس کے بعد ہی دوسرے دین کا نزول ہو حتی کہ جب سب ادیان آکر فنا ہولیں اس وقت وہ دین آئے جو سب کا ناسخ ٹھہرے تو پھر لازم ہوا کہ قدرت خود اس کا تکفل فرمائے اور تحریف و تبدیل سے بچائے ورنہ انسانی طاقتیں اگر پہلے دینوں کی طرح اُسے بھی گم کر دیں تو پھر دو ہی صورتیں رہ جاتی ہیں یا کوئی دوسرا دین نازل ہو تو یہ اُس کے آخر ہونے کے منافی ہے یا مخلوق کو یونہی ہزاروں سال وادی ضلالت میں بھٹکتا چھوڑ دیا جائے تو یہ حق تعالیٰ کی صفت "الھادی"۔ کے شایانِ شان نہیں۔

الغرض دائمی حفاظت کے ثبوت کے لئے دو باتیں لازم ہیں ایک یہ کہ وہ کتاب خود بھی اپنی حفاظت کی مدعی ہو دوم یہ کہ وہ کتاب آخری کتاب ہو اس معیار کے مطابق عالم میں سوائے قرآنِ کریم کے کوئی دوسری کتاب نہیں اور غالباً اسی لئے شیخ جلال الدین سیوطیؒ نے اس مسئلہ کو خصائص میں شمار کیا ہے۔

یہود و نصاریٰ پر قرآن کریم کا یہ بہت بڑا احسان ہے کہ جن کتابوں کی وہ تاریخ بھی محفوظ نہیں رکھ سکے۔ قرآنِ کریم نے ان کو قطعیت کی حد تک پہنچا کر اُن کتب کو صحفِ سماویہ میں شمار ہونے کا فخر مرحمت فرمایا۔ درحقیقت جو کتاب آخری کتاب کہلائے اس کے لئے یہی زیبا تھا کہ وہ خدائے تعالیٰ کے جملہ ادیان کی اجمالاً یا تفصیلاً تصدیق کردے اور ان کے مہمات کی محافظ بن جائے غالباً اس بنا پر قرآنِ کریم کا "مھیمن" لقب رکھا گیا اور اسی مقصد کی طرف "فیھا کتب قیمہ" میں اشارہ فرمایا گیا ہے۔

یہ بات بھی قابلِ فراموشی نہیں ہے کہ دین و مذہب کا فطری ہونا چونکہ اپنی جگہ مسلم و ثابت ہے اس لئے اس کی حفاظت کو صحیح فطرت کا جزء کہنا بھی بجا ہے۔ لہٰذا جیسا کہ وقتی ادیان کی حفاظت کا اقتضا فطرۃً وقتی ہوتا ہے اسی طرح دائمی دین کی حفاظت کا اقتضا بھی دائمی ہونا چاہئے اس لئے لازمی طور پر قرآنِ کریم کی دائمی حفاظت کا اقتضا فطرۃ صحیحہ کا ایک جزء ہو جاتا ہے بلفظِ دیگر یوں سمجھئے کہ فطرۃ تقدیر و تدبیرِ الٰہی کا ایک آئینہ ہے لہٰذا جو مشیت الٰہی ہوتی ہے اس کا عکس فطرۃ صحیحہ میں اسی طرح نظر آتا ہے جیسا کہ آئینہ میں صورت، لہٰذا ہر فطرت میں اُس مشیت کے مطابق ایک قدرتی حرکت پیدا ہو جاتی ہے اور اس لئے اس کا ایک غیر معمولی اثر عالمِ شہادت میں مشاہدہ ہونے لگتا ہے۔ یا یوں کہئے کہ جب کوئی امر قدرت کو منظور ہوتا ہے تو وہ اس کا اقتضا فطرتِ انسانی میں پیدا فرما دیتی ہے تاکہ فطرت خود اس کی متلاشی ہو جائے۔ اس قدرتی قانون کی تفہیم میں اگر میں تکوینیات کی طرف چلا جاؤں تو اپنے مضمون سے بہت دور نکل جاؤں گا اس لئے اس کی تفصیل فہمِ ناظرین پر حوالہ کر کے صرف اسی اجمال پر کفایت کرتا ہوں کہ قرآنِ کریم کی حفاظت کو خواہ الٰہی حفاظت کہئے یا فطری اقتضا فرمایئے دونوں کا مطلب ایک ہے۔

اس مختصر تمہید کے بعد تھوڑا سا حال تورات و انجیل کا سنئے۔

علامہ ابن حزم (المتوفی ۴۵۶ھ) فرماتے ہیں (کتاب الفصل ج ۲ ص ۳ د ۴)

موجودہ انجیل کے محرف اور خدائے تعالیٰ کی کتاب نہ ہونے کے لئے ہمیں اتنا ہی کہہ دینا کافی ہے

کہ خود نصاریٰ کا یہ دعویٰ نہیں ہے کہ یہ اناجیل خدائے تعالیٰ کی طرف سے نازل ہوئیں یا خود عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ان کو تحریر فرما کر امت کو حوالہ کیا ہے بلکہ ان کے جملہ فرق کا اس پر اتفاق ہے کہ حقیقتہً یہ چار تاریخیں ہیں جن کو چار اشخاص نے مختلف زمانوں میں مختلف طور پر تحریر کیا ہے چنانچہ انجیل کا پہلا حصہ حضرت مسیح علیہ السلام کے نو سال بعد ان کے شاگرد متی نے ملکِ شام میں بزبانِ عبرانی تصنیف کیا جو کہ متوسط خط سے تقریباً ۲۸ ورق کا ہوگا۔

دوسری تاریخ مرقس شاگرد حضرت شمعون نے ۲۲ سال رفع مسیح علیہ السلام کے بعد بزبان یونانی شہر انطاکیہ میں تصنیف کی یہ شمعون حضرت مسیح علیہ السلام کے شاگردوں میں ہیں۔

تیسری تاریخ لوقا طبیب نے جو کہ حضرت شمعون کے شاگرد تھے یونانی زبان میں تحریر کی یہ تاریخ مرقس کی تصنیف کے بعد تحریر کی گئی اور اس کی ضخامت بھی انجیل متی کے برابر تھی۔

چوتھی تاریخ یوحنا شاگرد حضرت مسیح نے تقریباً ۶۰ سال رفع عیسیٰ علیہ السلام کے بعد یونانی زبان میں تحریر کی جس کی ضخامت ۲۴ ورق ہوگی [۱]

غرض نقول نصاریٰ کا سارا ذخیرہ پولس [۲]، مرقس و لوقا سے ماخوذ ہے۔ ان اشخاص کا حال اور جن سے یہ ناقل ہیں تاریخی طور پر نہایت تاریک ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ بات بھی قابلِ لحاظ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے زمانہ میں باتفاقِ نصاریٰ کل ایک سو بیس اشخاص مشرف باسلام ہوئے تھے اور وہ اس قدر خفیہ طور پر کہ کسی کو اپنے مذہب کی طرف علانیۃً دعوت دینے کی قدرت نہ رکھتے تھے صرف پوشیدہ طور پر مسیحیت کی دعوت دیجاتی تھی، مخالفین کا یہ زور تھا کہ جو شخص مسیحیت کا تبع پایا جاتا اس کو قتل کردیا جاتا یا سولی دیدیا جاتا تھا۔

---

[۱] یاد رہے کہ فرید وجدی کو ان اناجیل کی تاریخ تصنیف میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔ مراجعت کی جائے دائرۃ المعارف جلد ا ص ۶۵۵۔ اور اظہار الحق جلد ا ص ۱۵۴

[۲] پولس کے حالات کی ابتری کے لئے ملاحظہ کرو اظہار الحق ج ۲ ص ۱۳۰۔

مسیحیت کے لئے بے امنی کا یہ دور اسی طرح گذرتا رہا حتی کہ رفع عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے تین سو سال بعد قسطنطین بادشاہ نصرانی ہوا اور رومہ سے منتقل ہو کر ایک ماہ کی مسافت پر اس نے ایک شہر قسطنطنیہ بنایا اور یہاں پہنچکر اس نے نصرانیۃ کا اظہار کیا اسوقت سے نصرانیت کو ترقی و عروج میسر ہوا۔ اس عرصہ میں انجیل مقدس کے اکثر حصص غائب ہو گئے تھے۔ [۱]

مضمون بالا سے حسب ذیل نتائج برآمد ہوتے ہیں۔

(۱) حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اناجیل کو خود نہیں لکھا۔

(۲) الہام شدہ اناجیل نہ خود حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اپنے زمانہ میں جمع کیں نہ کسی اور شخص نے ان کے زمانہ میں جمع کیں۔

(۳) چار اشخاص میں سے جن کو جامع اناجیل کہنا چاہئے صرف دو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے شاگرد تھے اور دو شرف تلمذ سے بھی محروم تھے۔

(۴) جامع اناجیل میں سے بعض خود ساقط العدالۃ تھے۔

(۵) عبرانی زبان میں صرف ایک انجیل متی تصنیف ہوئی بقیہ دوسری زبانوں میں لکھی گئیں جو حضرت مسیح علیہ الصلوٰۃ والسلام کی زبانیں نہیں کہی جا سکتیں۔

(۶) جمع اناجیل کا زمانہ اس قدر ناموافق رہا کہ کسی کو نصرانیۃ کے اظہار کی قدرت بھی نہ تھی۔

(۷) تین سو سال بعد سلطنت کی طاقت سے اس کو فروغ میسر ہوا۔

(۸) حضرت مسیح علیہ السلام کی حیات میں مومنین کی تعداد بہت ہی قلیل رہی وہ بھی کمزور صورت میں

حافظ ابن تیمیہؒ (المتوفی ۷۲۸ھ) الجواب الصحیح میں فرماتے ہیں [۱]

انجیل باتفاق نصاریٰ بعد رفع عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے لکھی گئی ہے اس کو نہ حضرت مسیح

---

[۱] الجواب الصحیح ج ۱ ص ۳۶۸

علیہ السلام نے خود لکھا اور نہ کسی کو لکھوایا اور بعد میں جن اشخاص نے لکھا ہے ان میں سے صرف یوحنا اور متی ایسے تھے جن کو حضرت مسیح علیہ السلام کی صحبت میسر ہوئی ہے۔ رہ گئے مرقس اور لوقا تو انھوں نے حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کو دیکھا تک نہیں۔

پھر ان کاتبین کو اس کا اعتراف ہے کہ انھوں نے حضرت مسیح علیہ الصلوٰۃ والسلام کے جملہ اقوال جمع نہیں کئے بلکہ صرف بعض حصۂ حیوۃ لکھے ہیں۔ ایسی صورت میں صرف تین چار اشخاص کے بیان پر کیا اعتماد ہوسکتا ہے اور غلطی کا احتمال کیوں کر اُن پر نہیں ہوسکتا ہے۔ بالخصوص جبکہ ایک مرتبہ خود حضرت مسیح علیہ الصلوٰۃ والسلام کے حق میں ہی دھوکا لگ چکا ہے حتیٰ کہ یہی معاملہ زیرِ اختلاف ہے کہ مصلوب درحقیقت حضرت مسیح علیہ السلام تھے یا کوئی اور شخص۔

مگر نصاریٰ یہ عذر کرتے ہیں کہ یہ لوگ رسل اللہ اور معصوم تھے لہذا ان کے متعلق غلطی کا توہم نہیں کیا جاسکتا۔ مگر چونکہ ان کا رسل اللہ ہونا اس پر مبنی ہے کہ عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا خود اللہ ہونا ثابت کیا جائے والعیاذ باللہ لہذا یہ عذر گنہ بدتر از گنہ ہوگا۔

حافظ ابن تیمیہؒ نے اس کا جواب بہت تفصیل سے دیا ہے جس کو ضرورت ہو اصل کتاب کی مراجعت کرے حافظ مذکور اسی کتاب میں دوسری جگہ اس کی مزید تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:۔

یہ چاروں اشخاص نہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ یہ اناجیل کلام اللہ ہیں اور نہ یہ کہتے ہیں کہ حضرت مسیح علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ان کو خدا تعالیٰ کی طرف سے نقل فرمایا ہے۔ بلکہ کچھ اشیا ء خود عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کی فرمودہ نقل کرتے ہیں اور کچھ ان کے افعال و معجزات کا ذکر کرتے ہیں اور یہ بھی تصریح کرتے ہیں کہ ہم نے جو کچھ نقل کیا ہے ان کی مجموع سوانح حیات نہیں ہے لہذا اب انجیل کی حیثیت ایسی رہ جاتی ہے جیسا کہ کتب سیر کی جن میں صحیح و سقیم رطب و یابس ہر قسم کی روایات کا ذخیرہ ملتا ہے نہ کہ ایک الہامی کتاب کی جس میں شک و شبہ کیلئے کوئی راہ نہیں ہوتی۔

اس کے بعد فرماتے ہیں کہ:۔

"یہ بھی اس وقت ہوگا جبکہ اُس انجیل کے لکھنے والوں پر کوئی تہمت کذب وغیرہ کی نہ ہو کیونکہ ایک دو شخص اگرچہ سچے بھی ہوں پھر بھی اُن سے غلطی اور سہو کا بہت کچھ امکان ہے۔[1]

پھر فرماتے ہیں کہ:۔

نصاریٰ کے عقیدہ کے بموجب[2] ان کے دین کا خود حضرت مسیح علیہ الصلوٰۃ والسلام سے متصل سند کے ساتھ نقل ہونا بھی ضروری نہیں بلکہ ان کے نزدیک ان کے اکابر کو یہ حق ہے کہ وہ ایسا دین رائج کر دیں جس کو حضرت مسیح علیہ السلام نے بیان نہیں کیا۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ نہ ان کو حضرت مسیح علیہ السلام کی شریعت کی حفاظت کی طرف توجہ ہو سکتی ہے اور نہ اس کے اہتمام کی ضرورت رہتی ہے۔[3]

(ص ۲۷۲/۱) پر فرماتے ہیں کہ۔

امانت جو نصاریٰ کے اصولِ دین میں داخل ہے اور صلوٰۃ الی المشرق اور حلتِ خنزیر اور ترکِ ختنہ اور تعظیم صلیب اور کنیسوں میں صورتیں بنانا یہ سب احکام وہ ہیں کہ نہ خود حضرت مسیح علیہ السلام سے منقول نہ اناجیل میں ان کا کہیں پتہ بلکہ حواریین سے بھی منقول نہیں۔

پھر فرماتے ہیں کہ:۔[4]

خلاصہ یہ ہے کہ نصاریٰ کے پاس کوئی نقل متواتر اس امر کی شہادت نہیں دیتی کہ ان اناجیل کے الفاظ درحقیقت حضرت مسیح علیہ الصلوٰۃ والسلام کے فرمودہ ہیں بلکہ ان کی اکثر شریعت کا ان کے پاس نہ کوئی ضعیف ثبوت ملتا ہے نہ قوی۔[5]

حافظ ابنِ تیمیہؒ کے اس بیان سے چند جدید نتائج اور ماخوذ ہوتے ہیں۔

---

[1] جلد ۲ ص ۱۳۰۔ [2] اس کی تفصیل اور وجہ اگر درکار ہو تو ملاحظہ کیجیے اظہار الحق از ص ۶۵ و ص ۵۷ تا ص ۶۷ جلد ۲
[3] جلد ۲ ص ۱۴۰ [4] جلد ۱ ص ۲۷۳۔ [5] دیکھو شرح المواہب للزرقانی جلد ۵ ص ۳۹۲۔

(۱) اس پر کوئی شہادت قوی نہیں کہ اناجیل کے الفاظ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے فرمودہ ہیں۔
(۲) جامع اناجیل نے حضرت مسیح علیہ السلام کے نہ سارے اقوال جمع کئے نہ سارے حالات۔
(۳) اناجیل کی حیثیت صرف کتبِ سیر کی ہے۔
(۴) اناجیل کے کلامِ الٰہی ہونے پر کوئی شہادت نہ متواتر ہے نہ غیر متواتر۔
(۵) کاتبینِ اناجیل نہ خود اس کے کلام اللہ ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اور نہ ان کے متعلق یہ دعویٰ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طرف منسوب کرتے ہیں۔

یہ کل تیرہ نتائج ہیں جو اناجیل کے متعلق ابنِ حزم ظاہریؒ اور حافظ ابنِ تیمیہؒ کے متفرق جملوں سے ظاہر ہوتے ہیں۔ اس کے بعد یہ اہم مرحلہ ہنوز درپیش ہے کہ جن مصنفین کے نام سے یہ اناجیل منسوب ہیں کیا اس کی کوئی صحیح سند علمارِ مسیحین پیش کر سکتے ہیں؟۔ افسوس ہے کہ اس مہم سوال کے جواب میں بھی یہی علمار خاموش ہیں بلکہ ان میں سے بعض حق گو یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ اس انتساب کی بھی کوئی صحیح سند ان کے ہاتھ میں نہیں ہے۔ ملاحظہ ہو۔

انسائیکلو پیڈیا بولی میں انجیل متی کے متعلق لکھا ہے:۔

> یہ انجیل ۴۱ء میں عبرانی زبان میں اور اس زبان میں جو کہ کلدانی اور سریانی کے مابین ہے تحریر کی گئی، لیکن اس میں سے موجودہ انجیل اس کا یونانی ترجمہ ہے اور جو انجیل کہ اسوقت عبرانی زبان میں ملتی ہے وہ یونانی انجیل کا ترجمہ ہے۔ [۱]

جیروم اپنے مکتوب میں تصریح کرتا ہے کہ

> بعض علمار متقدمین انجیل مرقس کے آخر باب کے متعلق شک کرتے تھے اور اسی طرح بعض متقدمین کو انجیل لوقا کے ۲۲ باب کی بعض آیات میں شبہ تھا اور بعض اس انجیل کے دو

---

[۱] اقتباس از کتاب اظہار الحق جلد صفحہ ۴۴ و ۴۵ و ۴۶ و ۴۷۔

اول کے باب میں شبہ ظاہر کرتے تھے۔ چنانچہ یہ دونوں باب فرقہ مارسیونی کے نسخہ میں نہیں ہیں۔

محقق تورتن انجیل مرقس کے متعلق اپنی کتاب کے صفحہ پر لکھتا ہے۔

اس انجیل میں ایک عبارت قابلِ تحقیق ہے اور وہ آخر باب کی نویں آیت سے لیکر آخر تک ہے۔ تعجب ہے یسباخ سے کہ اس نے متن میں اس پر کوئی شک کی علامت نہیں لگائی اور اس کی شرح میں بلا تنبیہ کئے ہوئے اس کے الحاق کے دلائل بیان کئے ہیں۔

استادلن اپنی کتاب میں لکھتا ہے کہ۔

بلاشبہ انجیل یوحنا تمام کی تمام مدرسہ اسکندریہ کے کسی طالب علم کی تصنیف ہے۔

اسی طرح محقق برطشنیدر کہتا ہے کہ

یہ انجیل اور رسائل یوحنا، یوحنا کی تصنیف نہیں بلکہ کسی نے ابتدار قرنِ ثانی میں اُن کو تصنیف کیا ہے۔

ہورن اپنی تفسیر جزر رابع میں لکھتا ہے کہ

قدمار مورخین سے جو حالات تالیفِ اناجیل کے زمانہ کے متعلق ہم تک پہنچے ہیں اُن سے کوئی صحیح نتیجہ برآمد نہیں ہوتا۔ قدمار مشائخ نے واہیات روایات کی تصدیق کرکے اُن کو لکھ ڈالا ہے اور ان کی عظمت کا خیال کرکے متاخرین اُن کی تصدیق کرتے چلے آئے ہیں۔ اور اس طرح یہ جھوٹی سچی روایات ایک کاتب نے دوسرے کے حوالہ کی ہیں حتیٰ کہ اب ایک مدت مدید کے بعد ان کی تنقید تقریباً ناممکن ہے۔

راجرس جو کہ علمار پروٹسٹنٹ میں بڑا رتبہ رکھتا ہے اپنے فرقہ کے علمار کی ایک فہرست کا ذکر کرتا ہے جنھوں نے کتبِ مقدسہ سے بہت سی کتب کو علیحدہ کر دیا تھا۔ اِس خیال سے کہ یہ سب اکاذیب اور

جھوٹ ہے۔ یوسی بیس اپنی تاریخ میں لکھتا ہے۔

کہ دیونیسیش کہتا ہے کہ بعض قدماء نے کتاب المشاہدات کو کتبِ مقدسہ سے خارج کردیا تھا اور اس کے رد پر نہایت زور دیتے ہوئے کہا کہ یہ سب کچھ بے معنی ہے اور جہالت و بے عقلی کا کرشمہ ہے اور اس کی نسبت یوحنا حواری کی طرف کرنا محض غلط ہے اور اس کا مصنف نہ حواری ہے نہ کوئی نیک شخص بلکہ مسیحی بھی نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ سرن تھن ملحد نے اس کو یوحنا کی طرف منسوب کردیا ہے لیکن کتبِ مقدسہ سے میں اس کو اس لئے خارج نہیں کرسکتا کہ میرے بہت سے مذہبی بھائی اس کو بنظرِ عظمت دیکھتے ہیں لیکن میرا خیال یہ ضرور ہے کہ یہ کسی ملہم شخص کی تصنیف ہے لیکن میں اسے آسانی سے تسلیم کرنے کیلئے تیار نہیں ہوں کہ یہ شخص وہی یوحنا حواری تھا۔

انجیل لوقا اور متی میں ایسے واضح اختلافات پائے جاتے ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ انجیل متی عہد لوقا میں مشہور و معتبر نہ تھی ورنہ یہ کیسے ممکن ہے کہ لوقا مسیح کا نسب نامہ انجیلِ متی کے خلاف تحریر کردے اور ایک دو حرف کا اضافہ بھی نہ کرے جس سے یہ بین اختلاف رفع ہوجائے

مولانا رحمت اللہ صاحبؒ نے اس سلسلہ میں جسقدر مواد ہم پہنچایا ہے حق یہ ہے کہ اس کے مطالعہ کے بعد عقلِ سلیم ایک منٹ کے لئے جائز نہیں رکھتی کہ اناجیل مروجہ کی کسی سند کو بھی صحیح تسلیم کیا جاسکے۔ ہم نے چند اقوال محض مشتے نمونہ از خروارے پیش کئے ہیں۔ تفصیل کے لئے اصل کتاب اظہار الحق کی مراجعت کی جائے۔

اس وقت اس مضمون کا استقصار منظور نہیں ہے ورنہ اگر کتبِ مذکورہ کے اقتباسات ہی پیش کئے جاویں تو اس کے لئے ہی مستقل ایک رسالہ درکار ہے۔ اس وقت تو یہ دکھلانا منظور ہے کہ

---

[1] اقتباس اظہار الحق از ص ۵۸۔

اناجیل کا ماحول کیا تھا اور تاریخی طور پر وہ اسباب کیا تھے جن کے نمودار ہوجانے کے بعد انجیل کا فنا ہوجانا لازمی نتیجہ تھا اور کیا مسیحی علماء کے پاس اپنی اُس انجیل کو جس کو وہ قرآنِ کریم کے ہم پلّہ یا اس سے افضل سمجھتے ہیں برائے بیت بھی کوئی سند ہے۔ اس کے بعد پھر ہمیں غور کرنا ہے کہ کیا یہی اسباب یا ان جیسے اور اسباب کبھی قرآنِ کریم کے ماحول میں پیدا ہوئے ہیں اس وقت آپ کو قرآنِ کریم کی محیر العقول حفاظت کا صحیح اندازہ ہوجائے گا۔

(باقی آئندہ)

المدخل فی اصول الحدیث للحاکم النیسابوری

(۶)

(مولانا محمد عبدالرشید صاحب نعمانی رفیق ندوۃ المصنفین)

سنن کی احادیث کا حکم اور ابنِ صلاح کے خیال کا ابطال

پھر ابنِ صلاح نے جو یہ لکھا ہے کہ :-

"مجرد حدیث کا سنن ابی داؤد، جامع ترمذی، سننِ نسائی اور ان تمام لوگوں کی کتابوں میں جنھوں نے صحیح اور غیر صحیح کو جمع کیا ہے موجود ہونا کافی نہیں۔"

صحیح نہیں کیونکہ اس کی بنیاد حسن و صحیح میں امتیاز پر ہے جو متاخرین کی اصطلاح ہے اور ابنِ صلاح کا مقصد بھی یہی ہے کہ جب ان کتابوں کی حدیثوں کی تصحیح منقول نہ ہو تو ان کو صحیح نہ کہا جائے بلکہ حسن کہا جائے۔ چنانچہ خود فرماتے ہیں۔

کتاب ابی عیسیٰ الترمذی رحمہ اللہ اصل فی	ابو عیسیٰ ترمذی رحمہ اللہ کی کتاب حدیث حسن کی معرفت
معرفۃ الحدیث الحسن وھو الذی نوہ باسمہ	میں اصل ہے اسی نے اس کے نام کو دوبالا کیا اور
واکثر من ذکرہٖ فی جامعہ[1]	ترمذی نے اسی کا ذکر اپنی جامع میں زیادہ کیا ہے۔"

اور سنن ابی داؤد کے متعلق رقمطراز ہیں۔

ما وجدناہ فی کتابہ مذکورا مطلقاً ولیس	جو حدیث ان کی کتاب میں بغیر کسی کلام کے پائی جائے

---

[1] مقدمہ ابن صلاح ص ۳۹

فی واحد من الصحیحین ولا نص علی صحتہ — اور صحیحین میں سے کسی میں مذکور نہ ہوا ور نہ کسی ایسے شخص سے
احد ممن یمیز بین الصحیح والحسن عرفنا ہ — اس کی تصحیح منقول ہو جو صحیح اور حسن میں امتیاز کرتا ہے تو
بانہ من الحسن عند ابی داؤد [1] — اس کے متعلق ہم یہ سمجھیں گے کہ وہ ابو داؤد کے نزدیک حسن میں ہے

غور فرمایئے اپنی خود ساختہ اصطلاح کا التزام متقدمین پر بھی عائد کرنا چاہتے ہیں. حسن دراصل صحیح ہی کی ایک قسم ہے اس لئے صحیح نہ کہنا حسن کہنا درحقیقت ایک لفظی مغالطہ ہے جس سے بجز اس کے کہ ان کتابوں کی وقعت گرائی جائے اور کوئی فائدہ نہیں. سابق میں حافظ ذہبی کی تصریح گزر چکی کہ متقدمین کے نزدیک حسن صحیح ہی کی ایک قسم ہے. حافظ ابن تیمیہؒ نے بجز امام ترمذیؒ کے سارے محدثین کا اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک حسن صحیح ہی میں داخل ہے [2]. خود ابن صلاح لکھتے ہیں۔

"بعض محدثین حسن کو علیحدہ نوع نہیں شمار کرتے بلکہ اس کو صحیح کے انواع ہی میں داخل سمجھتے ہیں کیونکہ وہ قابل احتجاج حدیث کے انواع میں شامل ہے. حافظ ابو عبد اللہ حاکم کے کلام کا یہی ظاہر معلوم ہوتا ہے اور انھوں نے کتاب ترمذی کو جو جامع صحیح سے موسوم کیا ہے وہ اسی کی طرف ایما ہے، ابوبکر خطیب نے بھی ترمذی اور نسائی کی کتاب پر صحیح کے لفظ کا اطلاق کیا ہے۔" [3]

حافظ سیوطیؒ نے بالکل بجا فرمایا ہے۔

وحینئذ یرجع الامر فی ذلک الی الاصطلاح — اس وقت معاملہ محض اصطلاح کا آجائیگا اور
ویکون الکل صحیحا [4] — سب (حسن حدیثیں) صحیح ہوں گی۔

تعجب ہے کہ ابن صلاح نے سنن کے متعلق تو ایک عام حکم دیدیا کہ ان میں اگرچہ صحیح الاسناد حدیث موجود ہو مگر جب تک ائمہ متقدمین سے اس کی صحت کی تصریح منقول نہ ہو اُسے صحیح نہ کہنا چاہئے مگر صحیح ابن خزیمہ کے متعلق ارشاد ہے۔

---

[1] مقدمہ ابن صلاح ص۳۹. [2] فتح المغیث للسخاوی ص۵. [3] مقدمہ ابن صلاح ص۲۵ و ۲۶. [4] تدریب الراوی ص۵۲

"جن لوگوں نے کہ اپنی جمع کردہ کتاب میں صحیح کی تخریج مشروط رکھی ہے جیسے ابن خزیمہ کی کتاب اس میں مجرد حدیث کا موجود ہونا اس کی صحت کے لئے کافی ہے"۔ ص۱۰۶

حافظ ابن حجر کی تصریح سابق میں گزر چکی کہ ابن حبان اور ابن خزیمہ کے نزدیک حسن صحیح کی قسم میں داخل ہے اب غور فرمائیے کہ جب ابن خزیمہ صحیح و حسن میں تفریق نہیں کرتے تو اس کی کیا ذمہ داری ہے کہ جو حدیث وہ روایت کریں وہ صحیح ہی ہو حسن نہ ہو۔ صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان میں بہت سی حدیثیں ہیں جو متاخرین کی اصطلاح پر حسن سے آگے نہیں بڑھ سکتیں۔ اسی طرح امام ترمذی نے بہت سی ان حدیثوں کو صحیح کہا ہے جو متاخرین کے نزدیک حسن میں داخل ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانی رقمطراز ہیں۔

فکم فی کتاب ابن خزیمۃ من حدیث محکوم بصحتہ وھو لا یرتقی عن رتبۃ الحسن وکذا فی صحیح ابن حبان وفیما صححہ الترمذی من ذلک جملۃ ؎۱	ابن خزیمہ کی کتاب میں بہت سی حدیثیں ہیں جن کی صحت کا حکم دیا گیا ہے حالانکہ وہ حسن کے درجے سے آگے نہیں بڑھتیں اور ترمذی نے جن حدیثوں کو صحیح کہا ہے ان میں بھی ایسی حدیثوں کا ایک بڑا حصہ ہے۔

صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان ایک طرف خود صحیحین میں حسن حدیثیں موجود ہیں۔ امام نووی کے الفاظ ہیں۔

احادیثھما صحیحۃ او حسنۃ ؎۲	صحیحین کی حدیثیں یا تو صحیح ہیں یا حسن۔

اور محدث امیر یمانی لکھتے ہیں۔

ان صحیح مسلم فیہ الصحیح والحسن بصریح ما قالہ ؎۳	بلاشبہ خود امام مسلم کی تصریح کے مطابق صحیح مسلم میں صحیح اور حسن دونوں قسم کی حدیثیں موجود ہیں۔

اب اگر حسن کی اصطلاح کے باعث کتب سنن میں صحیح اور غیر صحیح کا امتیاز کیا جاتا ہے تو یہ امتیاز

؎۱ توضیح الافکار قلمی ص۴۷ ؎۲ منہج الوصول ص۱۴ ؎۳ توضیح الافکار ص۶۲

صحیحین، صحیح ابن خزیمہ، صحیح ابن حبان اور جمیع مستخرجات صحیحین کے متعلق بھی کرنا چاہئے کہ مجرد ان میں کسی حدیث کو دیکھ کر صحیح نہ کہا جائے کیونکہ ان سب میں حسن بھی ہیں اور صحیح بھی۔ لہٰذا جو حسن ہوں ان کو حسن اور جو صحیح ہوں ان کو صحیح کہا جائے یا پھر ائمہ حدیث کی ان مشہور اور معتبر کتابوں میں جو ابواب پر مرتب ہیں جو حدیث بھی پائی جائے اسے جب تک کہ ائمہ حدیث کی تضعیف اس کے متعلق معلوم نہ ہو صحیح سمجھا جائے کیونکہ مصنفینِ ابواب کے نزدیک حدیث صحیح کی تخریج مشروط ہے۔ حاکم کے بیان میں اس کی تصریح سابق میں گذر چکی ہے اور حافظ سیوطیؒ نے تدریب الراوی میں صاف لفظوں میں تحریر فرمایا ہے۔

ان المصنف علی الابواب انما یورد اصح ما فیہ لیصلح للاحتجاج۔ ص۵۶	ابواب پر جو شخص تصنیف کرتا ہے وہ اس باب میں سب سے زیادہ صحیح حدیث پیش کرتا ہے تاکہ اس سے احتجاج کیا جا سکے۔

پس جب تضعیف موجود نہیں تو زیادہ سے زیادہ وہ متاخرین کی اصطلاح پر حسن ہوگی جو سلف کے نزدیک صحیح ہی کی ایک قسم ہے اور متاخرین و متقدمین سب کے نزدیک قابلِ احتجاج ہے۔ اسی اصول پر حافظ ابن عبد البر نے فرمایا ہے کہ۔

کُلُّ ما سکت علیہ ابوداؤد فھو صحیح عندہ۔ [۱]	ابوداؤد جس حدیث پر کلام نہ کریں وہ ان کے نزدیک صحیح ہے۔

اور اسی اصول پر حاکم اور خطیب نے جامع ترمذی کو صحیح کہا ہے اور امام نسائی نے اپنی کتاب السنن کے متعلق فرمایا ہے۔

کتاب السنن صحیح کلہ [۲]	کتاب السنن تمام تر صحیح ہے۔

افسوس ہے کہ ایک طرف تو ابنِ خزیمہ وغیرہ کے اپنی تصنیفات کا صرف صحیح نام رکھ دینے سے

---

[۱] توضیح الافکار ص۲۵۔ [۲] زہر الربی علی المجتبیٰ للسیوطی ص۳ طبع نظامی۔

ان کی ہر روایت کو صحیح کہا جائے اور دوسری طرف ان ائمہ کی تصریحات کے باوجود حدیث کے صحیح الاسناد ہوتے ہوئے بھی اسے صحیح کہنے سے گریز کیا جائے۔ ع ناطقہ سر بگریباں کہ اسے کیا کہئے۔

امام ابوعصمہ مروزی اور حاکم مقالہ کے ختم کرنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حاکم نے امام ابوعصمہ نوح بن ابی مریم مروزی پر جو وضع حدیث کا الزام عائد کیا ہے اس پر بھی ایک نظر ڈال لی جائے۔ وضاعین حدیث پر بحث کرتے ہوئے حاکم رقمطراز ہیں۔

سمعت محمد بن یونس المقری قال سمعت جعفر بن احمد	ابو عمار مروزی کا بیان ہے کہ ابوعصمہ سے کہا گیا تمہارے
بن نصر سمعت ابا عمار[1] المروزی یقول قیل لابی عصمۃ	پاس فضائل قرآن میں ایک ایک سورت کے بارے میں
من این لک عن عکرمۃ عن ابن عباس رضہ فی	عکرمہ کی روایت حضرت ابن عباسؓ سے کہاں سے
فضائل القرآن سورۃ سورۃ ولیس عند اصحاب	ہاتھ لگی حالانکہ اصحابِ عکرمہ کے پاس یہ روایت موجود
عکرمۃ قال انی رأیت الناس قد اعرضوا عن	نہیں جواب دیا کہ میں نے جب دیکھا کہ لوگوں نے قرآن
القرآن واشتغلوا بفقہ ابی حنیفۃ ومغازی محمد	سے اعراض کرلیا ہے اور فقہ ابی حنیفہ اور مغازی محمد بن
بن اسحٰق فوضعت ھذا الحدیث حسبۃ	اسحٰق میں مشغول ہیں تو کارِ خیر سمجھ کر یہ روایت بنائی۔

یاد رہے سب سے پہلے حاکم ہی نے ابوعصمہ کے متعلق یہ روایت بیان کی ہے حاکم سے ابنِ صلاح نے لیا اور پھر نقل در نقل مذکور ہوتی چلی آئی حتیٰ کہ عبد العلی بحر العلوم اور مولانا ابوالحسنات عبدالحی فرنگی محلی تک نے اس کو بلا تنقید نقل کر ڈالا لیکن حقیقت میں امام ابوعصمہ کے متعلق یہ محض افسانہ ہے جس کو صحت سے دور کا بھی کوئی تعلق نہیں۔ اس لئے ہم اس پر ذرا تفصیل سے روشنی ڈالنا مناسب خیال کرتے ہیں۔

بحث کے دو پہلو ہیں۔ نقلی اور عقلی۔ نقلی حیثیت اس روایت کی یہ ہے کہ یہ منقطع ہے۔ کیونکہ

---

[1] مدخل میں غلطی سے اباعمار کی بجائے اباعمارہ چھپ گیا ہے۔ تدریب الراوی ص۱۰۲۔ اور شرح الشرح لنخبۃ الفکر ملاعلی قاری ص۱۲۷ اور دوسری کتابوں میں اباعمار ہی مرقوم ہے۔

ابو عمار مروزی کی وفات ۲۴۲ھ میں ہوئی ہے[۱] اور ابو عصمہ کی تاریخ وفات حافظ ذہبی نے ۱۷۳ھ[۲] اور ابن حبان نے کتاب الثقات میں ۱۵۳ھ بتلائی ہے[۳] اس اعتبار سے ان دونوں کی وفات میں بقول ذہبی اکھتر سال اور بقول ابن حبان اکانوے سال کا فرق ہے۔ ابو عمار کو معمرین میں کوئی شمار نہیں کرتا اور وہ خود یہ بیان نہیں کرتے کہ ابو عصمہ کا یہ بیان انھوں نے کس سے سنا ہے۔ اور بالفرض ان کو معمر بھی مان لیا جائے اور یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ ابو عصمہ کی وفات کے وقت ان کی عمر سماع کے قابل تھی تب بھی اس روایت کا انقطاع اپنی جگہ پر باقی ہے کیونکہ وہ یہ نہیں کہتے کہ میں نے خود ابو عصمہ سے سنا۔ بلکہ قیل (کہا گیا) کہکر اس قصہ کو بیان کرتے جس سے خود اس کا ضعف ظاہر ہے۔ ابو عصمہ سے کہنے والا کون تھا؟ یہ خود اس وقت موجود تھے یا نہیں اس کا کچھ ذکر نہیں۔ یقیناً موجود تو نہیں تھے ورنہ کہتے قیل لابی عصمۃ وانا حاضر (ابو عصمہ سے کہا گیا اور میں موجود تھا) جب موجود نہ تھے تو پھر بیان کرنے والے کا نام کیوں نہیں بتاتے۔ غرض اس قصہ کا تمامتر دار مدار ایک مجہول شخص کے بیان پر ہے اور جرح کے بارے میں کسی مجہول شخص کا بیان قابلِ تسلیم نہیں۔ غالباً اس روایت کی عدم صحت ہی کی وجہ سے حافظ ذہبی جیسے سخت گیر شخص نے بھی جو ائمہ احناف کے متعلق جرح تلاش کر کرکے نقل کرنے کے عادی ہیں۔ اس الزام کی ساری ذمہ داری خود حاکم پر ڈال دی ہے چنانچہ میزان الاعتدال میں لکھتے ہیں۔

وقال الحاکم وضع ابو عصمۃ حدیث	حاکم کا بیان ہے کہ ابو عصمہ نے فضائل قرآن کی
فضائل القرآن الطویل[۴]	طویل حدیث بنائی۔

ورنہ صاف طور سے کہتے کہ بروایت صحیح ابو عصمہ کا اقرار وضع حدیث ثابت ہے۔

اب ذرا اس روایت کی عقلی حیثیت پر بھی نظر ڈال لیجئے۔ امام ابو عصمہ نے فقہ کی تعلیم امام ابو حنیفہؒ سے حاصل

---

[۱] شذرات الذہب جلد ۲ ص۱۰۰ طبع مصر ۱۳۵۰ھ [۲] دول الاسلام للذہبی جلد ۱ ص۸۵ طبع دائرۃ المعارف ۱۳۳۶ھ

[۳] لسان المیزان جلد ۶ ص۱۷۳ طبع دائرہ المعارف ۱۳۳۱ھ۔ [۴] میزان الاعتدال جلد ۳ ص۲۴۵ طبع مصر ۱۳۲۵ھ

کی تھی اور مغازی کی ابن اسحٰق سے۔ حافظ سمعانی نے کتاب الانساب میں جامع کے لفظ کے تحت تصریح کی ہے کہ ان کی مجالس علم و درس چار قسم کی تھیں ایک مجلس حدیث شریف کے لئے مخصوص تھی، ایک میں امام ابوحنیفہؒ کے مسائل بیان ہوتے تھے۔ ایک نحو کے لئے خاص تھی، اور ایک اشعار کے لئے۔ [۱] صدر الائمہ موفق بن احمد مکی کا بیان ہے کہ مجلس حدیث میں مغازی کا بھی بیان ہوتا تھا۔ اب غور فرمائیے جو شخص خود فقہ ابی حنیفہ اور مغازی ابن اسحٰق کے درس میں مشغول ہو وہ دوسروں کے اس شغل پر کیسے نفرت کا اظہار کر سکتا ہے۔

یہ بھی خیال رہے کہ ابوعصمہ کی جلالت علمی کا موافق و مخالف سب ہی کو اعتراف ہے۔ خود حاکم کے الفاظ ہیں ابوعصمۃ مقدم فی علومہ [۲] (ابوعصمہ اپنے علوم میں مقدم ہیں)۔ ذہبی نے میزان الاعتدال میں ان کا تذکرہ ان لفظوں سے شروع کیا ہے۔ نوح بن ابی مریم یزید بن عبداللہ ابوعصمۃ المروزی عالم اھل مرو [۳]

بڑے بڑے ائمہ نے ان سے حدیثیں روایت کی ہیں۔ حافظ ابن حجر تہذیب التہذیب میں لکھتے ہیں۔

قال العباس بن مصعب وروی عنہ شعبۃ وابن المبارک۔ [۴]	عباس بن مصعب کا بیان ہے کہ ان سے شعبہ اور ابن مبارک نے حدیثیں روایت کی ہیں۔

اور حافظ عبدالقادر قرشی الجواہر المضیہ میں رقمطراز ہیں۔

وروی عنہ نعیم بن حماد شیخ البخاری فی آخرین قال الامام احمد بن حنبل کان شدیداً علی الجھمیہ [۵]	ان سے بخاری کے استاد نعیم بن حماد اور دیگر اشخاص نے روایتیں کی امام احمد بن حنبل کا بیان ہے کہ یہ جہمیہ کے سخت مخالف تھے۔

---

[۱] انساب سمعانی ورق (۱۱۹) [۲] تہذیب التہذیب جلد ۱۰ ص ۴۸۸ [۳] میزان الاعتدال جلد ۳ ص ۲۴۵
[۴] تہذیب التہذیب جلد ۱۰ ص ۴۸۶ [۵] الجواہر المضیہ جلد ۱ ص ۱۷۶

علوم کی ہمہ گیری کا یہ عالم تھا کہ اپنی وسعت علمی کی بنا پر امت میں جامع کے لقب سے یاد کئے گئے۔ حافظ ابن حجر نے لسان المیزان میں تصریح کی ہے۔

ویعرف بالجامع لجمعہ العلوم [۱] یہ جامع کے لقب سے مشہور ہیں کیونکہ انھوں نے علوم کو جمع کیا تھا۔

غور فرمایئے ان کی جامعیت علوم کا سب کو اعتراف ہے امام احمد بن حنبل ان کے عقائد کی صحت پر شاہد ہیں۔ شعبہ، ابن مبارک، ابن جریج جیسے ائمہ اور امام بخاری و مسلم کے شیوخ حدیث ان سے حدیثیں بیان کر رہے ہیں۔ مسند امام احمد بن حنبل، جامع ترمذی، تفسیر ابن ماجہ میں امام موصوف سے حدیثیں منقول ہیں۔ کیا تھوڑی دیر کے لئے بھی ایسے شخص کے متعلق وضعِ حدیث کا خیال کیا جا سکتا ہے۔

اتنی بحث عقلی و نقلی پہلو سے ہمارے دعوی کے اثبات کے لئے کافی ہے۔ درحقیقت یہ واقعہ مشہور وضاع حدیث میسرہ بن عبدربہ کا ہے جو غلطی سے امام ابو عصمہ کی طرف منسوب کر دیا گیا۔ چنانچہ امام ذہبی میزان الاعتدال میں فرماتے ہیں۔

قال محمد بن عیسی بن الطباع قلت لمیسرۃ	محمد بن عیسیٰ بن طباع کا بیان ہے کہ میں نے میسرہ بن
بن عبد ربہ من این جئت بھذا الاحادیث	عبدربہ سے کہا تو یہ حدیثیں کہاں سے لایا
من قرأ کذا کان لہ کذا قال وضعتہ	کہ جس نے یہ پڑھا اس کے لئے یہ ہے۔ کہنے لگا
ارغب الناس قال ابن حبان کان	میں نے یہ لوگوں کو ترغیب دینے کے لئے گڑھی ہیں
ممن یروی الموضوعات عن الاثبات	ابن حبان کہتے ہیں یہ ثقات سے موضوعات بیان
ویضع الحدیث وھو صاحب حدیث	کرتا اور حدیثیں بناتا ہے۔ فضائلِ قرآن کی طویل
فضائل القرآن الطویل [۲]	حدیث اسی کی بنائی ہوئی ہے۔

فضائلِ قرآن کی طویل حدیث ایک ہی ہے اس کے دو وضاع کیسے ہو سکتے ہیں۔ تعجب ہے کہ میسرہ کے

---

[۱] لسان المیزان جلد ۶ صفحہ ۲۴۷۔ [۲] میزان الاعتدال جلد ۶ صفحہ ۲۲۲۔

متعلق اس تصریح کے ہوتے ہوئے بھی حاکم اس کے وضع کرنے کا الزام امام ابوعصمہ پر عائد کر رہے ہیں۔
بلاشبہ حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں اور حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں بعض محدثین سے ان کے حق میں جرحین نقل کی ہیں مگر وہ باوجود مبہم اور غیر مفسر ہونے کے فاحش اور سخت نہیں ہیں۔ ان سب جرحوں کے پڑھنے سے زیادہ سے زیادہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ ان کا فن حدیث نہیں تھا اس لئے ان سے روایت میں غلطیاں ہوئیں۔ بدیں وجہ یہ اس درجہ تو قوی نہیں کہ ان کی روایت احتجاج کے طور پر پیش کی جا سکے البتہ اعتبار و استشہاد میں کام لیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ حافظ ابن عدی تصریح فرماتے ہیں۔

وھومع ضعفہ یکتب حدیثہ [1] باوجود ان کے ضعیف ہونے کے ان کی روایت لکھی جائیگی۔

امام ذہبیؒ نے تذکرۃ الحفاظ میں حافظ حلیمی کے ترجمہ میں نہایت ہی عالی سند سے ان کی یہ حدیث روایت کی ہے انا نوح بن ابی مریم عن یزید الرقاشی عن انس بن مالک رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم لصاحب القراٰن دعوۃ مستجابۃ عند ختمہ اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

نوح الجامع مع جلالتہ فی العلم ترک	نوح جامع کی حدیثیں ان کی جلالتِ علمی کے
حدیثہ وکذلک شیخہ مع عبادتہ	باوجود ترک کردی گئیں اور اسی طرح ان کے
فکم من امام فی فن مقصر عن غیرہ	شیخ یزید رقاشی کی باوجود ان کے عابد ہونے
کسیبویہ مثلا امام فی النحو ولا	کے کیونکہ بہت سے علماء ایک فن کے امام ہیں
یدری ما الحدیث ووکیع امام	دوسرے فن میں قاصر ہیں جیسے سیبویہ کہ نحو کے
فی الحدیث ولا یعرف العربیہ	امام ہیں حدیث نہیں جانتے، وکیع حدیث میں

[1] میزان الاعتدال جلد ۳ ص ۲۴۵۔ تہذیب التہذیب جلد ۱۰ ص ۴۸۸

وكابي نواس راس في الشعر عري	امام ہیں علوم عربیت سے ناواقف، ابونواس
من غيره وعبد الرحمن بن مهدى	شعر کا استاذ ہے دوسرے فنون سے بے بہرہ
امام في الحديث لا يدري ما الطب	عبدالرحمن بن مہدی حدیث کے امام ہیں طب
قط ولمحمد بن الحسن راس في الفقه ولا	کا پتہ نہیں کہ کیا ہے۔ محمد بن حسن فقہ میں سردار
يدري ما القراآت ولحفص امام في القراءة	ہیں قرأت سے ناآشنا۔ حفص قرأت میں امام
تالف في الحديث۔ وللحرب رجال	ہیں حدیث میں بے بضاعت۔ غرض ع ہر کسے را
يعرفون بها وفي الجملة ما اوتوا من	بہر کارے ساختند، ہر کارے و ہر مردے، بہرحال
العلم الا قليلا [1]	علم سب کو تھوڑا دیا گیا ہے۔

غور فرمائیے اعتذار کے اس زور پر جو حافظ ذہبی نے نوح جامع کی روایت کے ترک کرنے پر صرف کیا ہے۔ کیا حافظ ذہبی جیسا شخص کسی کذاب اور وضاع کے لئے ایک لمحہ کے واسطے بھی اس قسم کا اعتذار کر سکتا ہے کذاب اور وضاع ہونا تو درکنار اگر اس قسم کا ذرا سا شائبہ بھی موجود ہو تو حافظ ذہبی کی سیاہی کا ایک نقطہ اور قلم کی معمولی سی جنبش بھی اس کے اعتذار کے لئے عمل میں نہیں آسکتی۔ حافظ ذہبی کے نزدیک نوح جامع کی امامت اور جلالت علمی کی وہی شان ہے جو سیبویہ، وکیع، ابونواس، عبدالرحمن بن مہدی محمد بن حسن اور حفص کی۔ ان کے خیال میں چونکہ حدیث ان کا فن نہیں اس لئے ان کی روایت حدیث میں ترک کی گئی۔

ہم نے بہت کوشش کی کہ کسی طرح امام نوح کا مفصل تذکرہ ہم کو مل جائے۔ مگر حافظ ذہبی کی میزان الاعتدال اور حافظ ابن حجر کی تہذیب التہذیب کے علاوہ اور کہیں مفصل تذکرہ نہیں مل سکا اور یہ دونوں بزرگ وہ ہیں جن کی سخت گیری علماء احناف کے خلاف نہایت ہی مشہور و معروف ہے۔

---

[1] تذکرۃ الحفاظ جلد ۳ صہ ۲۲

جس کا ان کے چہیتے اور مایۂ ناز شاگردوں تک کو اعتراف ہے، چنانچہ علامہ تاج الدین سبکی نے طبقات الشافعیہ میں اپنے شیخ ذہبی کے متعلق اور علامہ سخاوی نے بیضۂ درر کامنہ میں اپنے استاد ابنِ حجر کے بارے میں اس کی صراحت کی ہے۔ ؎۱ اور اسی بنا پر قاضی القضاۃ ابو الفضل محب الدین محمد بن الشحنہ اپنی شرح ہدایہ کے مقدمہ میں حافظ ابنِ حجر کے متعلق رقمطراز ہیں۔

وكان كثير التنكيت في تاريخه على مشائخه واحبابه واصحابه لاسيما الحنفية فانه يظهر من زلاتهم ونقائصهم التي لا يعرى عنها غالب الناس ما يقدر عليه ويغفل ذكر محاسنهم وفضائلهم الا ما الجأته الضرورة اليه فهو سالك في حقهم ما سلكه الذهبي في حقهم وحق الشافعية حتى قال السبكي انه لا ينبغي ان يوخذ من كلامه ترجمة شافعي ولا حنفي وكذا لا ينبغي ان يوخذ من كلام ابن حجر ترجمة حنفي متقدم ولا متاخر ؎۲

ابنِ حجر اپنی تاریخ میں اپنے مشائخ، احباب و اصحاب پر بہت سخت گیر ہیں خصوصاً حنفیہ کے متعلق تو ان کا یہ طرزِ عمل ہے کہ جہاں تک ہو سکتا ہے ان کی ان لغزشوں اور کمزوریوں کو جن سے عام طور پر انسان نہیں بچ سکتا ظاہر کرتے رہتے ہیں اور جب تک کسی ضرورت سے مجبور نہ ہوں ان کے محاسن اور فضائل کے ذکر سے غفلت برتتے ہیں۔ حنفیہ کے بارے میں ان کا حال وہی ہے جو حنفیہ اور شافعیہ کے بارے میں ذہبی کا ہے۔ یہاں تک سبکی نے تصریح کی ہے کہ کسی شافعی اور حنفی کا تذکرہ ذہبی کے کلام سے نہیں لینا چاہیے۔ پس اسی طرح ابنِ حجر کے کلام سے بھی کسی حنفی کا تذکرہ نہیں لینا چاہیے خواہ وہ متقدمین میں سے ہو یا متاخرین میں سے۔

؎۱ دیکھو طبقات الشافعیۃ الکبریٰ جلد ۱ ص۱۹۱ و درر کامنہ جلد ۲ ص۲۸۸۔ ؎۲ تعلیقات ذیول تذکرۃ الحفاظ للاستاذ زاہد الکوثری ص۳۲۸ طبع مصر

متقدمین ائمہ جرح وتعدیل میں سے دو حافظوں کی کتابیں ہمارے سامنے ہیں ایک طبقات ابن سعد دوسری کتاب الاسماء والکنی مصنفہ حافظ ابو بشر دولابی ان دونوں کتابوں میں نوح بن ابی مریم کا تذکرہ موجود ہے لیکن جرح کا ایک حرف منقول نہیں[۱] حالانکہ ابن سعد کی طبیعت میں اہل عراق سے جو انحراف ہے وہ خود حافظ ابن حجر کو بھی تسلیم ہے[۲] اور بلاشبہ انھوں نے طبقات میں ائمہ عراق کے حق میں جو کلام کیا ہے اس سے اس دعوی کی پوری تائید ہو جاتی ہے۔ اسی طرح متاخرین میں حافظ عبدالقادر قرشی نے الجواہر المضیہ میں اور علامہ محمود بن سلیمان کفوی نے کتائب اعلام الاخیار میں ذہبی اور ابن حجر کے بعد مفصل تذکرہ کیا ہے[۳] لیکن جرح بالکل نقل نہیں کی ہے۔

اور صدر الائمہ موفق بن احمد مکی مناقب ابی حنیفہ میں رقمطراز ہیں۔

وابو عصمۃ نوح بن ابی مریم امام	اور ابو عصمہ نوح بن ابی مریم اہل مرو کے امام
اھل مرو ولقب بالجامع لانہ کان لہ	ہیں یہ جامع کے لقب سے ملقب ہوئے کیونکہ ان
اربعۃ مجالس مجلس للمناظرۃ ومجلس	کی چار مجلسیں تھیں ایک مناظرہ کی ایک درس
لدرس الفقہ ومجلس لمذاکرۃ	فقہ کی ایک حدیث اس کے معانی اور مغازی
الحدیث ومعرفۃ معانیہ والمغازی و	کے مذاکرہ کی ایک معانی قرآن ادب اور نحو کی
مجلس لمعانی القرآن والادب والنحو	اس کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ جمعہ کے
وقیل کان ذلک یوم الجمعۃ وقال	دن ہوتی تھی ابو سہل خاقان کا بیان ہے کہ نوح
ابو سھل خاقان انما سمی نوح الجامع لانہ	کو جامع اس لئے کہا گیا کہ ان کی چار مجالس تھیں
کان لہ اربعۃ مجالس مجلس للاثر ومجلس	ایک حدیث کی دوسری امام صاحب کے اقوال

۱ـ دیکھو طبقات ابن سعد جلد ۷ ص۱۰۲ طبع لیڈن اور کتاب الاسماء والکنی جلد ۲ ص۱۴۱ طبع دائرۃ المعارف ۲ـ الہدی الساری جلد ۲ ص۱۶۴
۳ـ دیکھو جواہر المضیہ جلد ۱ ص۳۶۵ و ۳۶۶۔ کفوی کی کتاب کا قلمی نسخہ ٹونک کے کتبخانہ میں میری نظر سے گزرا ہے۔

لاقاویل ابی حنیفة ومجلس للنحو ومجلس للاشعار وکان من الائمة الکبار ولجلالة قدره روی عنه شعبة وابن جریج وهما هما ومع هذه الجلالة لزم ابا حنیفة وروی عنه الکثیر ولما مات قعد ابن المبارک علی بابه ثلاثة ایام یعنی للتعزیة رحمه الله ؎

کی تیسری نحو کی چوتھی اشعار کی، یہ ائمہ کبار میں سے ہیں، وہ ان کی جلالت قدر ہی کی بنا پر ان سے شعبہ اور ابنِ جریج جیسے ائمہ نے حدیثیں روایت کی ہیں اور شعبہ آخر شعبہ اور ابنِ جریج آخر ابنِ جریج ہی ہیں نوح نے باایں ہمہ جلالتِ قدر امام ابوحنیفہ کی خدمت میں حاضری کا التزام کیا اور ان سے کثیر روایتیں کیں جب نوح کی وفات ہوئی ہے تو ابنِ مبارک تین دن تک ان کے دروازہ پر تعزیت کے لئے بیٹھے رہے۔ رحمہ اللہ

اختصار کا لحاظ رکھنے کے باوجود مقالہ دراز ہوگیا اور بہت سے مباحث قصداً ترک کرنے پڑے تاہم اس کی برابر کوشش کی ہے کہ حدیث کا علمی ذوق رکھنے والوں کے لئے اس میں کچھ نہ کچھ دلچسپی کا سامان موجود رہے کہ ؎

زخط لالہ رخاں شد فراغتم زائر
دلم بخطِ حدیث اقتدار پیدا کرد

؎ مناقب موفق جلد ۲ ص ۱۱۱

فلسفہ کیا ہے؟

(۲)

از ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب ایم اے، پی، ایچ، ڈی پروفیسر جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن

فلسفہ اور سائنس کہا جاتا ہے کہ فلسفہ اور سائنس کے درمیان ہمیشہ جنگ رہی ہے۔ ہم موجودہ نقطۂ نظر سے ان کے باہمی تعلق پر روشنی ڈالیں گے، اختصار ہمارے پیشِ نظر ہوگا۔ فلسفہ اور سائنس میں نہایت قریبی تعلق ہے، دونوں کا مبدء و ماویٰ وہی ایک ہے، "حبِ علم" ان کی ابتدا اور "علمِ حقیقت" ان کا منتہا ہے۔ اب یہ خیال صحیح نہ رہا کہ فلسفیانہ نظامات بغیر مادی علوم کی احتیاج کے تشکیل پاسکتے ہیں۔ فلسفہ اور سائنس کا تعلق اس قدر قریبی ہے کہ فلسفے کا طالب علم علومِ مخصوصہ، خصوصاً ریاضیات، طبعیات، کیمیا، حیاتیات اور نفسیات کے کسی قدر علم کو لابدی سمجھتا ہے۔ لیکن ان علوم کا دائرہ ہر روز وسیع ہوتا جارہا ہے اور ان تمام پر عبور حاصل کرنا کسی کے لئے آسان نہیں، اسی لئے فی زمانتا فلسفہ اپنی توجہ زیادہ تر کلیات کی ناقدانہ تحلیل اور قیمتوں اور معانی کے مطالعہ پر مبذول کر رہا ہے۔ تاہم صحیح صحیح معنی میں فلسفی تو وہی ہوگا جو تمام علوم مخصوصہ پر مہارت رکھتا ہو۔

سائنس (یا حکمت) لاطینی لفظ ہے جو علم کے ہم معنیٰ ہے، حکیمانہ علم "متیقن، صحیح، اور پوری طرح مربوط و منضبط ہوتا ہے"۔ فلسفہ بھی دنیا کے متعلق علم حاصل کرنا چاہتا ہے۔ لہذا فلسفہ اور سائنس دونوں کا ایک ہی مقصد ہوگا۔ لیکن ان دونوں میں فرق ضرور ہے، اور بعض دفعہ اس فرق کو اس طرح ادا کیا گیا ہے کہ سائنس کا کام واقعات کا "بیان" Describe کرنا ہے اور فلسفے کا کام ان کی "توجیہ و تعبیر"

(Interpretation.) ہے ارتھر ٹامسن نے پیرسن اور دوسرے علمائے سائنس کا تتبع کرتے ہوئے سائنس کی اس طرح تعریف کی ہے کہ:-

"سائنس واقعاتِ تجربیہ کا سادہ سے سادہ الفاظ میں کامل و متوافق بیان ہے"

مظاہرِ عالم کے ایک مجموعے کا عالمِ سائنس مطالعہ کرتا ہے، وہ سب سے اول متعلقہ واقعات کو جمع کرتا ہے، پھر ان کی تعریف و تحلیل کرتا ہے، ان کو ترکیب دیتا ہے، پھر ان کا اصطفاف کرتا ہے، پھر ان شرائط (یا علل) کا مطالعہ کرتا ہے جن کے تحت یہ وقوع پذیر ہو رہے ہیں ان کی یکسانیتِ عمل کا تعین کرتا ہے یعنی ان کے قوانین کو دریافت کرتا ہے اور آخر میں ان کو ایک مربوط و مرتب مقالے کی صورت میں پیش کرتا ہے اور یہاں پر اس کا کام بحیثیت عالمِ سائنس کے ختم ہو جاتا ہے یعنی اس نے واقعاتِ تجربیہ کا سادہ الفاظ میں کامل و منضبط بیان پیش کر دیا۔ ان کے طرزِ وقوع و طریقۂ عمل کو سمجھا دیا۔ سائنس کی اسپرٹ برخلاف عملی و جذباتی پہلو کے مندرجۂ ذیل خصوصیات سے متصف ہوتی ہے:-

ا۔ واقعات اور صداقت کی بے غرضانہ تلاش۔

ب۔ تجربے کی طرف مسلسل توجہ

ج۔ بیان میں حزم و احتیاط

د۔ بصیرت کی صفائی۔

ہ۔ اشیاء کے باہمی ربط کا خیال۔

اب فلسفہ بھی سائنس کی طرح اسی علم کا متلاشی ہے جو یقینی، صحیح اور مربوط و منضبط ہو لیکن وہ محض اسی علم پر قانع نہیں، وہ اس علم کا جویا ہے جس میں جامعیت اور استیعاب ہو۔ مظاہر کے غیر مبدّل توالیات، یا قوانین کا تعین ذہنِ انسانی کی پوری طرح تشفی نہیں کر سکتا۔ وہ اشیاء یا واقعات کی انتہائی توجیہ و تعبیر کا خواہاں ہوتا ہے یعنی وہ ان کی علتِ اولیٰ، ان کی بدائت و غائت، ان کے معنی یا قدر و قیمت کا

جویا ہوتا ہے۔ سائنس محض واقعات کے وقوع کے شرائط یا انکا بیان پیش کرتی ہے لیکن فلسفہ ان کی انتہائی توجیہ یا تشریح کرنا چاہتا ہے، زمانۂ حال کے ایک زندہ سائنٹفک فلسفی نے اسی چیز کو اچھی طرح ادا کیا ہے "فلسفہ مختلف علوم و سائنس کے نتائج کو لیتا ہے اور ان کے ساتھ انسان کے مذہبی و اخلاقی تجربات کے نتائج کو ملاتا ہے اور پھر ان پر بحیثیت مجموعی غور و فکر کرتا ہے۔ امید یہ ہوتی ہے کہ ہم اس طریقے سے کائنات کی کنہ و ماہیت اور خود اپنی حیثیت و مقام کے متعلق بعض عام نتائج حاصل کر سکیں"۔ (براڈ)

اس میں شک نہیں کہ فلسفے کے اس عظیم الشان مقصد کے حصول کی خواہش پر اس کی عالمگیر وسعت ہی کی بنا پر علمائے سائنس کی جانب سے اعتراضات وارد ہوتے ہیں کہ یہ کام دیوتاؤں کا ہے ضعیف البنیان انسان اس کو حاصل نہیں کر سکتا۔ اس کا تفصیلی جواب ہم آگے چل کر پیش کرنے کی کوشش کریں گے لیکن یہاں صرف اتنا کہنا ضروری ہے کہ "کل" کو سمجھنے کی کوشش بذاتِ خود مورد اعتراض نہیں بن سکتی، کیونکہ انسان کو اس سے ہمیشہ دلچسپی رہی ہے اور انسانی دلچسپی کا ہر معروض حکیمانہ تحقیقات کا موضوع بن سکتا ہے بشرطیکہ حکیمانہ طریقے استعمال کئے جائیں۔ اعتراض تو اسی وقت وارد ہو سکتا ہے جب غلط طریقے استعمال کئے جائیں اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اوائل میں منطقی طریقوں کا استعمال فلسفے کے مطالعے کے وقت نہیں کیا گیا، لیکن ہم آگے چل کر بتائیں گے کہ خود سائنس کے مطالعے میں بھی منطقی طریقوں کا استعمال گزشتہ زمانوں میں نہیں کیا گیا۔ فکلاهما سواء

بہر حال طریقوں کی بحث چھوڑ کر ہم کہہ سکتے ہیں کہ فلسفے کے دو جداگانہ مقاصد ہیں اور دونوں سائنس کے عمل سے مختلف ہیں اور دونوں فکرِ انسانی کی جائز ضروریات ہیں۔ اولاً دنیا من حیث کل پر اور خصوصاً اس کے معنی مقصد یا غایت اور قدر و قیمت پر غور و فکر۔ ثانیاً ان تصوراتِ کلی کا ناقدانہ امتحان جو سائنس اور فہمِ عام کے استعمال میں آتے ہیں پہلے کو "فلسفۂ نظری" کہا گیا ہے اور دوسرے کو "فلسفۂ انتقادی"۔

مقصدِ اول کے متعلق ہمیں خوب یاد رکھنا چاہیے کہ ذہنِ انسانی کی یہ عمیق ترین خواہش ہے کہ دنیا اور زندگی کے متعلق وہ نقطۂ نظر حاصل کیا جائے جو فلسفے کے لئے مخصوص ہے ہمیں دنیا کا محض ایک کمی نقطہ نظر یا محض اس کے ریاضیاتی علایق ہی کا علم درکار نہیں بلکہ اس کی ماہیت یا کیفی و باطنی خصوصیات اور "اسرارِ ازل" کا علم مطلوب ہے اس زمانے میں سائنس کے دائرہ میں جتنی بھی تحقیقات ہو رہی ہیں ان سب میں کمی علایق پر زور دیا جا رہا ہے۔ سب 'کیف' کے جواب سے قاصر ہیں، کمیت کی ناپ تول اور تحقیق و تدقیق جاری ہے۔ حکیمانہ نقطہ نظر سے سائنس کی یہ تحدید کوئی نقص نہیں کہ وہ کیفیت اور معنی و قیمت کے سوال کو اپنے دائرۂ بحث سے خارج سمجھتی ہے۔ لیکن اس کا تکملہ فلسفے سے کیا جانا چاہیے ممکن ہے کہ دنیا میں نہ مقصد ہو نہ غایت، اور نہ اس کی قدر و قیمت ہی کچھ ہو۔ لیکن اس نتیجے تک بھی ہم فکر و نظر کی ایک غیر معمولی و مستقل کوشش ہی کے بعد پہنچ سکتے ہیں اور اسی غور و فکر کا نام فلسفہ ہے۔

مقصدِ دوم (تصورات کی ناقدانہ تحلیل) کے متعلق ہم یہاں صرف اتنا کہنا چاہتے ہیں کہ سائنس اور فہم عام کے بعض ایسے کلی تصورات ہیں جن کی وہ پوری طرح جانچ پڑتال نہیں کرتے بلکہ محض عملی تعریف کرنے کے بعد اپنے عملی مقاصد کے حصول کے لئے ان کا استعمال شروع کر دیتے ہیں۔ اس قسم کے تصورات کی مثال مکان و زمان، کیفیت و کمیت، علیت و قانون، خیر و شر وغیرہا سے دی جا سکتی ہے اب فلسفے کا یہ مخصوص کام ہے کہ ان تصوراتِ کلیہ کا پوری طرح امتحان کرے، ان کی ناقدانہ تحلیل کرے۔ بقول جی آر تھامسن کے "مقولات (تصورات) و مسلمات کی یہ تنقید وہ اہم خدمت ہے جو مابعد الطبیعات سائنس کے حق میں بجا لاتی ہے"۔

برٹرنڈ رسل وغیرہ نے اسی کام کو فلسفے کا واحد وظیفہ قرار دیا ہے۔ ان دنوں یہ نہایت اصطلاحی چیز ہو گئی ہے اور ہم سرِدست اس میں داخل ہونا نہیں چاہتے۔

فلسفہ اور مذہب

ہم فلسفہ اور مذہب کے باہمی تعلق پر اس لئے غور کر رہے ہیں کہ فلسفے کی اہمیت اور اس کی افادیت اور زیادہ واضح اور اُجاگر ہو جائے۔ عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ فلسفہ اور مذہب میں بیر ہے۔ واقعہ اس کے خلاف ہے، مندرجہ ذیل مختصر واقعات سے آپ خود اس کا اندازہ کر سکیں گے۔

فلسفہ اور سائنس میں جس قسم کا تعلق بتلایا گیا، اس سے فلسفہ اور مذہب کا تعلق جداگانہ ہے فلسفہ کائنات من حیث کل کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے، یہ دنیا کے متعلق سائنس سے زیادہ جامع، کامل اور وحدت بخش علم حاصل کرنا چاہتا ہے۔ لیکن مذہب کو اس سے بھی زیادہ کامل وحدت کی تلاش ہے، بلکہ فلسفہ ایک ایسے تصور کی تلاش کرتا ہے جو ہماری مضطرب عقل کو دنیا کے معنے سمجھا دے۔ لیکن مذہب فرد اور عالم کی حقیقی وحدت اور ان کے وفاق کو جاننے کی کوشش کرتا ہے، مذہب میں ہماری کوشش مبدء عالم کے ساتھ ایک ہو جانے کی ہوتی ہے، ہم اس میں محو ہو جانا چاہتے ہیں اور اس طریقے سے اس کی معرفت حاصل کرنا چاہتے ہیں۔

کہا گیا ہے کہ مذہب کا کام انسان کو دنیا میں طمانیتِ نفس و جمعیتِ خاطر بخشنا ہے لیکن سائنس اور فلسفہ بھی ہمارے علم میں پہنائے عالم پیدا کرنے اور لذتِ وقوف بخشنے کی وجہ سے قلب میں ایک خاص قسم کی طمانیت پیدا کرتے ہیں۔ سائنس، فلسفہ اور مذہب یہ تینوں دنیا کو جاننا اور سمجھنا چاہتے ہیں، یہ ان کی غایتِ مشترکہ قرار دی جا سکتی ہے، لیکن اس علم سے ان کی غرض جداجدا ہے۔ سائنس کی غرض علم کو علم ہی کی خاطر حاصل کرنا ہوتی ہے۔ لیکن زیادہ تر یہ علم کو عملی و اقتصادی اغراض کے تحت رکھتی ہے۔ فلسفے کی غرض محبتِ علم اور اس سے پیدا ہونے والی ذہنی طمانیت و لذت ہوتی ہے مذہب، کائنات کو اس لئے سمجھنا چاہتا ہے کہ روح انسان کو جمعیت، چین اور نجات حاصل ہو۔ بعض

وقت فلسفہ اور مذہب ان ہی تصورات سے بحث کرتے ہیں۔ مثلاً روح، اس کی ہدایت وغایت خدا اور تخلیق، لیکن یہاں بھی ان دونوں کے اغراض جدا جدا ہوتے ہیں۔ اول الذکر میں یہ نظری اور عقلی ہیں اور ثانی الذکر میں یہ جذبی اور شخصی!

فلسفہ نظر و فکر کرنے والے ذہن کا نتیجہ ہوتا ہے، فرد اس میں "فکر" کی وجہ سے حصہ لیتا ہے لیکن مذہب پر وہ "ایمان" رکھتا ہے، یہ اس کا اپنا ذاتی معاملہ ہے، کسی کو اس میں دخل دینے کی ضرورت نہیں۔ مذہب زندگی کے وہبی، جذباتی و حسی میلانات کی گہرائیوں میں اپنی جڑیں جمائے ہوئے ہوتا ہے فطرتِ انسانی کا یہ پہلو ابتدا ہی سے عادات و وجدانات میں مضبوطی پکڑ لیتا ہے اور اس میں کسی قسم کا تغیر و تبدل پیدا کرنا سخت مشکل ہوتا ہے۔

لیکن آخر مذہب کیا ہے؟ اگر اس کی تعریف ناممکن ہے تو کسی قدر معنیٰ کا تعین تو ضرور ہو سکیگا مذہب پر جب آپ غور کرتے ہیں تو شاید ائتلاف کی وجہ سے مسجد و حرم، دیر و کلیسا، مصلّے و ناقوس، تسبیح و زاہد خیال میں آتے ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ چیزیں ضروری طور پر مذہب تو نہیں۔ اب مذاہبِ عالم پر نظرِ غائر ڈالیں اور ان کے اجزائے مشترکہ پر غور کریں تو ہم مذہب کی کسی تعریف تک پہنچ سکیں گے، شاید وہ کچھ اس قسم کی ہو "مذہب غیب کی ان قوتوں پر آسرا کرنے کے احساس کا نام ہے جن کی قدرت میں ہماری قسمت کی باگ ہے، ساتھ ساتھ ان قوائے غیبی سے صادقانہ تعلقات قائم کرنے کی خواہش بھی ہوتی ہے"[1] یا مذہب ایک غیر مُرئی روحانی نظام سے ہمارے عملی تعلق کا شعور ہے"

"مذہب ہمارے باطن کے اعلیٰ ترین جوہر کے ساتھ وفاشعاری کا احساس ہے"

امیرسن نے خوب کہا ہے کہ "میں، ناقص 'میں' اپنے کامل 'میں' کی پرستش کرتا ہوں" ان تعریفات سے معلوم ہوتا ہے کہ مذہب کی بنیاد اعلیٰ قیمتوں کے عمیق جبلّی احساس پر ہوتی ہے۔ ہماری ذات میں جو

---

[1] جے، بی، پراٹ کی کتاب Religious Consciousness. صفحہ ۱ مطبوعہ مکملن کمپنی ۱۹۲۰ء

الہیت کا جوہر مکنون و مستتر ہے وہ اس جوہر الٰہی کی طرف بڑھتا ہے جو ہم سے ماورا، سارے عالم پر محیط ہے یا مذہب ان ہی اعلیٰ و انتہائی قیمتوں کی طرف اس خاک و باد کی دنیا اور اس کے آلام و لذائذ سے بلند ہو کر دیکھنا اور ان کی طرف باطنی ہمدردی اور شناخت کی وجہ سے کھنچ جاتا ہے۔ اسی بنا پر ونٹ نے کہا ہے کہ "ہم ان احساسات یا تصورات کو مذہبی کہیں گے جو ایک نصب العینی وجود کی طرف اشارہ کرتے ہیں"۔ اسی وجہ سے مذہب کے اسمار، علائم و اشخاص پاک و مقدس سمجھے جاتے ہیں، یہ برترین قیمتیں ہیں۔ دنیا کی معمولی و ادنی چیزوں سے ماورا ہیں، اور اسی لئے مذہبی پہلو وفا شعاری، تحریم، تواضع و زہد کا ہوتا ہے۔

مذہب کی اس تعریف کے لحاظ سے روح، روحانی یا روحانیت کے الفاظ میں کسی قسم کا سر و غموض نہیں پایا جاتا۔ یہ ان چیزوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں جن کی اعلیٰ قیمتیں ہوتی ہیں چنانچہ جارج سینٹا کہتا ہے کہ روحانی ہونے سے مراد "نصب العین کے حضور میں زندگی بسر کرنا ہے"۔ ڈریک نے اپنی کتاب "مسائلِ مذہب" میں روحانیت کے معنی اور مذہب سے اس کے تعلق کو بڑی اچھی طرح ظاہر کیا ہے:-

> "قلب و ارادے کا وہ میلان جس کی وجہ سے انسان اعلیٰ چیزوں کی پروا کرتا اور رفق و ملائمت و طمانیتِ باطنی کے ساتھ زندگی بسر کرتا اور حیات کے سطحی واقعات سے متاثر نہیں ہوتا اپنی باطنی ماہیت کے لحاظ سے "روحانیت" کہلاتا ہے، اور جب یہ خارجی صورتوں اور اداروں میں رونما ہوتا ہے اور تمام جماعتوں میں پھیل جاتا ہے تو ہم اس کو "مذہب" کہتے ہیں"۔ [۱]

اس طرح پر سمجھا جائے تو پھر مذہب کوئی غامضانہ، تحکمانہ، یا پُر اسرار شئے نہیں رہتا بلکہ وہ

---

[۱] "مسائل مذہب" صفحہ ۲۴۴۔

ایک حاجتمند روح کی جبلی آواز بن جاتا ہے۔ مذہب انسان کی جبلت میں داخل ہے، وہ ایسی چیز نہیں جس کی صداقت پر ہم معترض ہوں یا اس کی شہادتیں تلاش کی جائیں۔ اس کی بنیاد تو اس امر پر ہے کہ ہم اعلیٰ اقدار یا قیمتوں کے دائرہ حکومت کو تسلیم کرتے ہیں۔ اور ان سے ایک قسم کی جبلی ہمدردی رکھتے ہیں اور ان کے آرزومند ہوتے ہیں۔ اور چونکہ مذہب ان اعلیٰ اقدار کو ہمیشہ ہماری نظروں کے سامنے رکھتا ہے اور ان کو دنیا کے لذائذ ورغائب کے باوجود فراموش ہونے نہیں دیتا، اس لئے مذہب انسان کی زندگی میں سب سے زیادہ خوبصورت شے ہے۔

مذہب اور فلسفے کا تعلق کتنا قریبی ہے وہ اس بیان سے واضح ہو گیا ہو گا۔ کیونکہ اگر مذہب کی یہ تعریف کی جائے کہ یہ ان روحانی اقدار یا قیمتوں کا استحکام ہے جو روحِ انسانی میں ہمیشہ موجود ہوتی ہیں۔ لیکن بعض اوقات خفتہ حالت میں ہوتی ہیں، تو پھر فلسفے کا یہ کام ہو گا کہ وہ ان قیمتوں کی تحقیق کرے، ان کے مبدر وماخذ کا پتہ چلائے، ہم نے ابتدا میں فلسفے کی تعریف ہی یہ کی تھی کہ فلسفہ "معانی اور قیمتوں کے مطالعہ کا نام ہے" اور اگر مذہب روحِ انسانی کا کائنات کی اعلیٰ قوتوں کو لبیک کہنا ہے تو فلسفے کا کام یہ ہو گا کہ ان الٰہی قوتوں کے وجود کے دلائل وبراہین پیش کرے، یا اگر مذہبی پہلو کے لئے اس امر کا یقین کرنا کسی طرح ضروری ہے کہ اشیاء کے پسِ پردہ کوئی الٰہی قوت ہے جو فطرتِ انسانی سے کوئی نہ کوئی شے مشترک رکھتی ہے جس کو ہم نہایت احتیاط کے ساتھ شخصی کہہ سکتے ہیں تو فلسفے کا یہ فریضہ ہو گا کہ اس امر کا تعین کرے کہ سائنس یا ما بعد الطبیعیات میں کوئی ایسی چیز تو نہیں جو ہمیں اس شخصی قوت کے وجود پر یقین کرنے سے باز رکھے، یا اگر سائنس یا ما بعد الطبیعیات میں کوئی وجہ اس پر یقین کرنے کی ملتی ہے تو وہ کیا ہے؟

یہ اکثر دریافت کیا جاتا ہے کہ فلسفیانہ تعلیم کا مذہب پر کیا اثر پڑتا ہے؟ ہمارے خیال میں یہ اثر نہایت مفید ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ ابتدائً فلسفے کا مطالعہ ہمارے بعض مذہبی عقائد وخیالات میں کسی قدر

خلل پیدا کرے، خصوصاً جبکہ ہمارے یہ عقائد بالکل کوتاہ اور ناقابلِ مصالحت ہوں۔ لیکن اگر یہ وسیع کشادہ اور سادہ ہوں تو فلسفہ ان کی تائید کرتا اور انھیں تقویت بخشتا ہے۔ بیکن نے کہا ہے کہ "یہ صحیح ہے کہ تھوڑا سا فلسفہ انسان کے ذہن کو الحاد کی جانب مائل کرتا ہے لیکن فلسفے میں تعمق انسان کے ذہن کو مذہب کی طرف رجوع کر دیتا ہے۔"

دراصل فلسفے کا یہ کام ہے کہ وہ ہمارے اساسی مذہبی اذعانات کو عقل کی "بنیانِ مرصوص" پر مستحکم طور پر قائم کر دے تاکہ جبلّی تیقنات اور "دین العجائز" مادیت والحاد کے طوفان میں غرق نہ ہو جائیں بعض دفعہ ہمارے ان جبلّی احساساتِ مذہبی میں ارتعاش ہوتا ہے اور ہمیں خوف ہوتا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ "نجس" سائنس ہمارے ان اذعانات کو برباد کر دے۔ فلسفہ ہمیں پہاڑ کی چوٹی پر لے جاتا ہے اور ہم وہاں سے شک وریب کی وادی پر نظر ڈالتے ہیں، علم سے ہمیں قوت حاصل ہوتی ہے خوف رفع ہو جاتا ہے، جس چیز کو ہم نے بدترین سمجھا تھا وہ اپنے پورے خدوخال، پورے تناسب میں کچھ بری نہیں معلوم ہوتی، پھر ہمیں جو طمانیت وسکون حاصل ہوتا ہے وہ ابدی ہوتا ہے۔

فلسفے کے امکان کا سوال

فلسفے کو شاعری، سائنس اور مذہب کے تقابل سے آپ نے کسی قدر تفصیل کے ساتھ دیکھا "فلسفیانہ مسئلہ" یا موضوع کو مشکل کیجئے تو اس کی وسعت سے آپ کو ایک قسم کا خوف یا تحیر ہو گا۔ حقیقت کی کنہ یا ماہیت، کائنات کے معانی ومقصود، اس کی بدائیت ونہایت، حیات کی قدر وقیمت، یہ ایسے عظیم الشان سوالات ہیں کہ ان کا بالاستیعاب مطالعہ کرنا اور کسی قسم کا حل پیش کرنا بڑی ہمت کا کام ہے! عالمِ سائنس جو دنیا کے ایک گوشہ کو لیتا اور اس کو پوری طرح سمجھنے میں اپنی تمام قوتوں کو صرف کر دیتا ہے وہ فلسفی کے دائرۂ بحث کے پھیلاؤ اور کشادگی کو دیکھ کر کہہ اٹھتا ہے کہ یہ کام دیوتاؤں کا ہی

انسان کا نہیں کیوں کہ سے

من می نگرم زبیندی تا استاد عجز ست بدست کہ از ما در زاد (خیام)

لیکن خود یہ عالم سائنس جانتا ہے کہ اس کا دائرۂ بحث کتنا ہی چھوٹا کیوں نہ ہو دوسرے علوم کے دوائر سے کچھ اس طرح مربوط ہے کہ خواہ مخواہ اس جزو کے کامل علم کے لئے "کل" کا مطالعہ ضروری ہو اور اس طرح وہ مجبوراً فلسفے ہی کے دائرہ میں قدم زن ہوتا ہے، یا کم از کم فلسفی پر اعتراض کرنا ترک کر دیتا ہو

تاہم مفکرین کے بعض گروہ ایسے گزرے ہیں جنھوں نے فلسفیانہ مسائل کی وسعت سے گھبرا کر اس کے مطالعہ ہی سے انکار کر دیا ہے، ان میں سے ہم دو کا اختصار کے ساتھ ذکر کریں گے۔ ایک ایجابیت اور دوسری ارتیابیت۔

ایجابیت فرانس کے فلسفی اگست کانت (۱۷۹۸ئہ تا ۱۸۵۷ء) نے دنیا کے متعلق اپنے نقطۂ خیال کا نام ایجابیت رکھا ہے، گو حقیقت میں یہ خود فلسفی ہے جو فکر کی مستقل اور غیر معمولی کوشش کے بعد دنیا کے متعلق ایک خاص نقطۂ نظر تک پہنچا ہے لیکن وہ فلسفے کے نام سے بیزار ہے۔ اس کا یقین تھا کہ علت العلل یا علت اولیٰ، آخری یا انتہائی حقیقت اور اس قسم کے ساری چیزوں کی تلاش محض فضول ہے۔ انسان کے ذہن کی رسائی ان حقائق تک نہیں ہو سکتی، وہ تجربے کے واقعات یا مظاہر اور ان کے توافقِ عمل یا قوانین ہی تک محدود رہتا ہے۔ ظواہر کے پسِ پردہ کیا ہے اور اشیائے کماہی کی حقیقت و ماہیت کیا ہے، یہ سب مابعد الطبیعاتی تجریدات ہیں، ان سے احتراز ہی مفید ہے، فلسفے کا کام ظواہر کے باہمی تعلقات اور ان کے غیر متبدل طریقِ رفتار کا دریافت کرنا ہے نہ کہ تجریدی تصورات کے گورکھ دھندوں میں الجھنا!

کانت کی ساری دلچسپی عمرانیات ہی سے تھی، وہ اپنے کو اس علم کا موجد سمجھتا تھا۔ اس کا نصب العین سوسائٹی کی اصلاح تھی، اس نصب العین کا تحقیق معاشرت کے قوانین کے علم ہی سے

ہوسکتا ہے، لہذا کانٹ معاشرت کا سائنٹفک طریقوں سے مطالعہ کرنا چاہتا تھا اور اسی کو وہ فلسفۂ جدید قرار دیتا تھا۔ اس لئے ایجابیت کا مطلب صرف اتنا ہوا کہ سائنس فکرِ انسانی کی آخری منزل ہے اور سائنس کا مقصد وحید واقعات تجربیہ کے باہمی مستقل علائق اور ان کے قوانین دریافت کرنا ہے اور یہ مشاہدہ اور تجربے ہی سے ممکن ہے۔ سائنس ان چیزوں سے بحث کرتی ہے جو تیقن و مفید اور قطعی ہوتی ہیں اور خصوصاً جو ہمارے معاشری اداروں کی تکمیل کے لئے مفید ہوتی ہیں، یہ علم ایجابی ہے اسی کی تدوین ایجابیت کا کام ہے۔

سائنس کی قدر و قیمت کے متعلق ہر شخص کو کانٹ کے ساتھ اتفاق ہوگا، نیز علومِ معاشریہ کی اہمیت کے متعلق بھی کسی کو اعتراض نہیں ہوسکتا، لیکن کیا ہم اُس کے اس خیال کے ساتھ اتفاق کرسکتے ہیں کہ فلسفے کے وسیع مسائل کا مطالعہ فضول ہے اور ما بعد الطبیعات پر وقت صرف کرنا رائیگاں؟ اس کی تحقیق آگے آتی ہے۔

ارتیابیت

دوسرا گروہ جو ہمیں فلسفے کی منزلِ مقصود کی طرف قدم اٹھانے سے باز رکھتا ہے وہ ارتیابیہ کا ہے۔ خیام کی زبان میں کچھ اس طرح ہم اس مسلک کو ادا کرسکتے ہیں ؎

دورے کہ درو آمدن و رفتنِ ماست — اورا نہ نہایت و بدایت پیدا ست

کس می نہ زند دمے دریں معنی است — کیں آمدن از کجا و رفتن بکجا ست

ارتیابیت کا ظہور پہلے یونان میں سوفسطائیت کے دور میں ہوا۔ غورجیاس کی تعلیم سفسطہ کا نمونہ ہے "کسی شے کا وجود نہیں، اگر وجود ہے تو ہمیں اس کا علم نہیں، اگر اس کا علم بھی ہے تو یہ دوسروں تک نہیں پہنچایا جاسکتا" ہستی کا انکار، علم کا انکار، اس سے زیادہ انکار وارتیاب کیا ہوسکتا ہے؟ چند دن بعد یونانی رومی دور میں ارتیابیت فلسفے کا ایک مستقل "اسکول" بن گئی، جس کا بانی "پرہو" تھا تعجب تو یہ ہے کہ ان مفکرین نے سقراط، فلاطون، ارسطو، دمیقراطیس جیسے جلیل القدر فلسفیوں کے

بعد جنم لیا، اور گو اہلِ یونان نے اب تک مابعد الطبیعات، اخلاقیات، منطق، ریاضیات میں شاندار کامیابیاں حاصل کی تھیں تاہم انھوں نے " پردۂ محمل" تک پہنچنے میں مایوسی کا اظہار کیا۔ ان کا خیال تھا کہ اب تک فلسفہ ادعائی تھا، ذہنِ انسان نے ملکۂ علم کی تنقید کے بغیر یہ مان لیا تھا کہ حقیقت کا علم ممکن ہے۔ لہٰذا یہ اکابرِ فلاسفہ کے مختلف و متضاد خیالات و نظریات کا ایک دوسرے سے مقابلہ کرتے اور ان کا مذاق اڑایا کرتے اور کہتے کہ عقدۂ کائنات لاینحل ہے، صداقتِ کلی ناقابلِ حصول۔ ہاں "انسان (فرد) ہر چیز کا معیار ہے"۔ " جتنے آدمی اتنے ذہن" ہماری رایوں میں یکسانیت ممکن نہیں، لہٰذا علمِ کلی کا امکان بالکل نہیں۔ فرد علم کے معاملے میں اپنا قانون آپ ہے۔ اس نظری ارتیابیت سے اخلاقی ارتیابیت بہت زیادہ دور نہیں تھی۔ جب علم ہی کا امکان نہیں تو صواب و خطا کا علم کہاں۔ کلی طور پہ صواب و خطا کا وجود نہیں، جو چیز تمہارے لئے اچھی ہو ضروری نہیں کہ وہ میرے لئے بھی اچھی ہو۔ ضمیر شخصی معاملہ ہے، یہی حال جمال کا ہے۔ اس میں بھی کوئی مشترک معیار نہیں۔ کیا تمہیں اس حبشی کا قصہ یاد نہیں جو اپنے بادشاہ کے اس حکم کی پیروی میں کہ سب سے زیادہ حسین بچے کے گلے میں موتیوں کا ہار پہنایا جائے بہت سی تلاش کے بعد اپنے ہی بچے کے گلے میں پہنا دیا اور عرض کیا کہ جہاں پناہ میری نگاہ میں اس حبشی زادہ سے زیادہ خوبصورت آپ کی ساری وسیع مملکت میں کوئی بچہ نہیں!

زمانۂ جدید میں یونان کی سی ارتیابیت بالکل مفقود ہے۔ ارتیابیت کا سب سے آخری حامی اڈنبرا کا مشہورِ عالم مفکر ہیوم تھا۔ (۱۷۱۱ء تا ۱۷۷۶ء) لیکن اس کی ارتیابیت ایسی تباہ کن اور انتہائی نہ تھی جیسی کہ یونانی ارتیابیت، بلکہ یہ حدودِ علم کی ایک ناقدانہ تحقیق و تدقیق تھی۔ جس کا نتیجہ یہ تھا کہ ہمارے علم کا مبدء تجربہ ہے، اس کی انتہا عالمِ مظاہر، اور ایک قسم کی " لا ادریت" کہ علل انتہائی، روح، ایغو، وغیرہ کی حقیقت کے متعلق ہمیں کوئی علم نہیں۔

موجودہ زمانے کی اسپرٹ تو یہ ہے کہ جدید مسئلہ کا امید و رجا کے ساتھ بہم مقابلہ کیا جائے،

فلسفیوں کا باہمی اختلاف ممکن، علم انسانی کی غلطی ممکن، ہمارے حواس کا التباس ممکن، لیکن ہم یہ ضرور دریافت کرکے رہیں گے کہ کونسا فلسفہ صحیح ہے، حواس کا دہوکہ کس طرح دور کیا جا سکتا ہے، علم کی غلطی کیسے رفع ہو سکتی ہے۔ زمانۂ جدیدہ کی روح جرأت و جوش سے مملو ہے، قطب جنوبی کی دریافت کا بیڑہ اٹھایا، تلاش میں جانیں گئیں، لیکن باوجود ہر طرح کے آفات و مصائب کے اس کو دریافت کر ہی لیا۔ مونٹ ایورسٹ کی چوٹیاں ابھی زیرِ قدم نہیں آئی ہیں۔ لیکن اہلِ ہمت اس کی طرف بڑھے جا رہے ہیں ایک نہ ایک روز یہ زیرِ قدم آ رہیں گی۔ یونیورسٹی کی شرکت کے وقت طلبا ران مضامین کو زیادہ پسند کرتے ہیں جن میں مسائل زیادہ دریافت طلب ہوں۔ موجودہ فکر و تفلسف میں شک ضرور پایا جاتا ہے لیکن یہ ہمیں لوری دیکر بسترِ راحت پر نہیں سُلا رہا ہے بلکہ اقبال کی زبان میں کہہ رہا ہے:-

ضمیرِ کن فکاں غیر از تو کس نیست　　نشانِ بے نشاں غیر از تو کس نیست
قدم بے باک تر نہ در رہِ زیست　　بہ پہنائے جہاں غیر از تو کس نیست

براؤننگ کہتا ہے کہ "شک کی میں قدر کرتا ہوں، حیوانات میں یہ نہیں پایا جاتا۔ ان کی محدود مٹی میں اس شعاعِ مستنیر کی تابناکیاں کہاں؟" برٹرنڈ رسل اس رہاکن آزادی بخش "شک" کا ذکر کرتا ہے جو ادعائیت کو پست ہمت کرتا اور ہمیں راہِ عمل میں جری بناتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "فلسفہ ان لوگوں کی مفتخرانہ ادعائیت کو دور کرتا ہے جو آزادی بخش شک کے دائرہ میں قدم زن ہوتے ہیں، یہ مانوس اشیاء کو غیر مانوسیت کے جامہ میں پیش کرکے ہمارے احساسِ تحیر کو ہمیشہ زندہ رکھتا ہے" ان جری روحوں کو ان بزدلوں سے کسی قسم کی ہمدردی نہیں ہو سکتی جو محض اس خیال سے کہ چونکہ فلسفیانہ سوالات کے جواب نہیں دیئے جا سکتے۔ لہٰذا ان کو اٹھایا ہی نہ جائے اور نہ ان کے حل کی کوشش کی جائے۔ فلسفے کی راہ میں طالب علم کو شک بلکہ دہشت ضرور ہوتی ہے۔ لیکن شک کا پیدا کرنا، صداقت کی تلاش میں آوارہ و سرگرداں ہونا اور اس کے حصول کی امید رکھنا۔ یہ روحِ انسانی کا عظیم الشان کارنامہ ہے۔

ان دنوں ہم ارتیابیت کی بجائے" لاادریت" کا زیادہ ذکر سنتے ہیں۔ اس لفظ کو سب سے پہلے ہکسلے نے رواج دیا لیکن یہ ہربرٹ اسپنسر کے نام سے زیادہ تر وابستہ ہے، اس کے لفظی معنی ہیں" علم کا نہ ہونا" لاادری یعنی میں نہیں جانتا۔ اسپنسر کا یقین تھا کہ علم میں ایک قسم کی اضافیت پائی جاتی ہے۔ لہذا علم مطلق کا امکان نہیں، سارا علم اضافی ہے۔ قانونِ اضافیت کے معنی یہ ہیں کہ کسی شے کا علم دوسری خارجی اشیاء کے امتیاز سے حاصل ہوتا ہے جو اس کی تحدید کرتی ہیں۔ نیز یہ شے ذہن کی اضافت و تعلق ہی سے معلوم ہو سکتی ہے، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ ہمیں مظاہری، محدود، اضافی اور مشروط موجودات کا علم ہوگا۔ لامحدود اور مطلق یا غیر مشروط ہمارے دائرہ علم سے ماورا، غیر معلوم و ناقابلِ علم ہوگا۔ چنانچہ اسپنسر کے نزدیک ہمارا علم مادہ حرکت قوت اور شعور وغیرہ جیسے واقعات کے ماورا نہیں پہنچ سکتا اور یہ سب کی سب ایک" ناقابلِ علم ہستیٔ مطلق" کے شئون و احوال ہیں۔

قانونِ اضافیت پر تھوڑی دیر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قانون خود ذاتِ مطلق کے تصور کو ضروری سمجھتا ہے، یعنی اضافی کے تصور میں مطلق کا تصور استلزامی طور پر موجود ہوتا ہے۔ اور خود ہربرٹ اسپنسر نے اس کو تسلیم کر لیا ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ اگر دنیا محض ظہور ہے تو یہ ضرور کسی ہستی کا ظہور ہوگی، ظہور خود حدِ اضافی ہی جو کسی ہستی کے وجود کو مستلزم ہے، اسپنسر کا کہنا صرف یہ تھا کہ مطلق کے محض وجود کے سوا ہمیں اس کے متعلق کسی شے کا علم نہیں، لیکن اسپنسر کی اس غلطی کو ہیگل نے پہلے ہی رفع کر دیا تھا۔ چونکہ تمام محدود اشیاء و اذہان ذاتِ مطلق کے ظہور ہیں لہذا وہ ان ہی میں اور ان ہی کے ذریعہ قابلِ عمل ہے، اس میں شک نہیں کہ ذاتِ مطلق کی ماہیت ہمارے محدود ذہن میں پوری طرح نہیں آسکتی لیکن ہم اس کو ایک حد تک ضرور جزی طور پر سمجھ سکتے ہیں اور اس کی کچھ صفات سے واقف ہو سکتے ہیں۔ لہذا لاادریت کا یہ دعویٰ کہ جس قسم کے علم کی فلسفے کو تلاش ہے وہ ناقابلِ حصول ہے، شک سے بڑھکر ادعائیت کی حد تک پہنچ جاتا ہے، لہذا یہ سائنس اور فلسفہ ہر دو کی اسپرٹ کے خلاف ہے۔ جو ان تھک اور دائمی تلاش کا نام ہے فلسفی یا" عاشقِ حکمت" "آزارِ جستجو" ہی کو اپنی غایت سمجھتا ہے اور اقبال کی زبان میں کہتا ہے ؎

شادم کہ عاشقاں را سوزِ دوام دادی　　درماں نیافریدی آزارِ جستجو را

تاریخ ادبِ اردو کی کتابیں
جنگِ عظیم کے بعد

ازجناب سید نصیر الدین صاحب ہاشمی حیدر آباد دکن

دنیا کی تاریخ میں گذشتہ جنگِ عظیم (سنہ ۱۹۱۴ء) بھی ایک خاص حیثیت رکھتی ہے۔ کیونکہ اس کے بعد تمدن، تہذیب، معاشرت واخلاق اور ادب ہر ایک چیز میں فرق ہوگیا، گویا جنگ ایک حد فاصل کی صورت رکھتی ہے۔ اس جنگ کا اثر ہندوستان پر بھی ہوا، لیکن یورپ کے بہ نسبت کمتر، اس موقع پر ہمارا یہ ارادہ نہیں ہے کہ ان مختلف اثرات اور تغیرات کو بیان کیا جائے جو ہندوستان میں رونما ہوئے، بلکہ یہاں ہم صرف ادب یا لٹریچر کی ایک شاخ کا تذکرہ کریں گے۔

پروفیسر ڈاکٹر محمد عبداللہ لکچرار پنجاب یونیورسٹی نے اپنی کتاب موسومہ "اردو ادب جنگِ عظیم کے بعد" میں یہ بالکل درست لکھا ہے کہ:۔

"اس دور کا یہ ایک روشن پہلو ہے کہ اس میں زبان اردو کی ابتدا اور تاریخ کے متعلق خاص توجہ کی گئی، جنگ سے پہلے اس معاملہ میں ہمارا کل سرمایہ "آب حیات" آزاد یا چند متفرق رسالے تھے لیکن سنہ ۱۹۱۴ء اور سنہ ۱۹۳۰ء کے درمیان یہ کمی کسی حد تک پوری ہوگئی۔"

ڈاکٹر صاحب نے اس عنوان کے تحت تاریخ کے ساتھ تنقید ادب کو بھی شامل کرکے چھوٹی سائز کے چار صفحوں میں روشنی ڈالی ہے۔ لیکن اس وقت تک صرف "تاریخ ادب اردو" کا جو ذخیرہ فراہم ہوگیا ہے اس کے لحاظ سے ضرورت ہے کہ کسی قدر تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی جائے۔ یہاں ہمارا یہی مقصود

جو امید ہے کہ موجبِ دلچسپی ہوگا۔

تاریخ زبانِ اردو کے متعلق فارسی میں انشا، نساخ وغیرہ نے اپنی کتابوں میں مجمل طور پر کچھ صراحت فرمائی ہے۔ اس کے قطع نظر اردو زبان میں جو ذخیرہ دستیاب ہوتا ہے اس میں سب سے پہلے باقر آگاہ متوفی ۱۲۲۰ھ کا نام پیش کرنا چاہیے جنھوں نے اپنی کتاب گلزارِ عشق اور اپنے دیوان کے دیباچہ میں اس عنوان پر توجہ کی ہے اور چند صفحوں میں اردو زبان کی تاریخ پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ یہ اس لحاظ سے قابلِ قدر ہے کہ اس قسم کی پہلی کوشش اردو زبان میں کی گئی ہے اس کے بعد بعض تذکروں وغیرہ میں اس عنوان پر کچھ مواد ملتا ہے البتہ انگریزی زبان میں کسی قدر وضاحت سے ذخیرہ ہمدست ہوتا ہے۔

سب سے پہلی کتاب جو "تاریخ ادب اردو" کے موضوع پر پیش کی جاسکتی ہے وہ شمس العلماء مولانا آزاد مرحوم کی "آبِ حیات" ہے جو ۱۸۸۰ء میں شائع ہوئی ہے۔ اگرچہ بعض اربابِ قلم اس کو نقش بر آب تصور کرتے ہیں۔ لیکن حق یہ ہے کہ آزاد نے اس وقت کے معلومات کے لحاظ سے جو آبحیات تیار کیا تھا وہ اب تک حیات بخش ہے۔ مرحوم آزاد کے بعد بابو برج لعل نے "اردو زبان کی تاریخ" کے نام سے ایک کتاب ۱۸۸۴ء میں شائع فرمائی۔ ان کے بعد ۱۹۱۰ء میں حکیم شمس اللہ قادری نے رسالہ "العصر" الہ آباد میں "اردوئے قدیم" کے عنوان پر ایک مختصر مضمون شائع فرمایا تھا۔ اور پھر نواب نصیر حسین خاں خیال مرحوم کا خطبۂ صدارت "داستانِ اردو" کے نام سے اسی رسالہ میں شائع ہوا۔ اس دور کی آخری کڑی حکیم عبدالحی کی "گلِ رعنا" ہے جو آزاد کی آبِ حیات کے طرز پر لکھی گئی ہے۔ جنگِ عظیم کے پہلے کا سرمایہ بس اسی قدر ہے جو اس عنوان پر اردو میں ہمدست ہوسکتا ہے۔

۱۹۱۴ء کے بعد جو کتابیں اس عنوان پر شائع ہوئی ہیں ان کو چار اقسام پر تقسیم کرسکتے ہیں۔

(الف) وہ کتابیں جو کسی خاص صوبہ یا خاص حد تک نظم ونثر دونوں کی تاریخ پر مشتمل ہیں مثلاً "دکن میں اردو" "پنجاب میں اردو"، "مغل اور اردو" "مدراس میں اردو" وغیرہ۔

(ب) دوسری وہ کتابیں ہیں جو صرف تاریخ نظم کے متعلق لکھی گئی ہیں مثلاً شعر الہند، جدید اردو شاعری تاریخ مثنویات اردو" وغیرہ۔

(ج) تیسری قسم کی کتابیں وہ ہیں جو صرف نثر اردو سے متعلق ہیں مثلاً سیر المصنفین، تاریخ نثر اردو، داستان تاریخ اردو، وغیرہ۔

(د) چوتھی وہ ہیں جو اردو زبان کی پوری تاریخ پر حاوی ہیں مثلاً رام بابو سکسینہ اور ڈاکٹر بیلی کی اردو لٹریچر جو انگریزی میں ہیں اور پھر اول الذکر کا ترجمہ جو بجائے خود ایک تصنیف ہے یعنی مرزا محمد عسکری کی مرتبہ "تاریخ ادب اردو" وغیرہ

اولاً ہم ایک فہرست پیش کرتے ہیں جس میں اس عنوان کی کتابوں کا سنہ اشاعت کے لحاظ سے تذکرہ کیا جاتا ہے۔

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	سنہ اشاعت	کیفیت
۱	دکن میں اردو	نصیر الدین ہاشمی	۱۹۲۴ء	
۲	سیر المصنفین دو جلد	محمد یحییٰ صاحب تنہا	۱۹۲۴ء	
۳	اردوئے قدیم	شمس اللہ قادری	۱۹۲۵ء	
۴	ہماری شاعری	سید مسعود الحسن رضوی	۱۹۲۶ء	
۵	شعر الہند دو جلد	عبد السلام صاحب ندوی	۱۹۲۶ء	
۶	ہسٹری آف اردو لٹریچر	رام بابو سکسینہ	۱۹۲۷ء	
۷	ارباب نثر اردو	سید محمد	۱۹۲۷ء	
۸	پنجاب میں اردو	حافظ محمود شیرانی	؟	
۹	اردو زبان اور ادب	سید ضامن علی	۱۹۲۷ء	
۱۰	جواہرات نثر اردو	مخمور	۱۹۲۸ء	

۱۱	اردو شہ پارے	ڈاکٹر سید محی الدین زور	۱۹۲۹ء
۱۲	تاریخ نثر اردو	سید علی احسن مارہروی	۱۹۳۰ء
۱۳	تاریخ ادب اردو دو جلد	مرزا محمد عسکری	۱۹۳۱ء
۱۴	ہندوستانی لسانیات	ڈاکٹر سید محی الدین زور	۱۹۳۲ء
۱۵	اے ہسٹری آف اردو لٹریچر	ڈاکٹر گریہم بیلی	۱۹۳۲ء
۱۶	یورپ میں دکھنی مخطوطات	نصیر الدین ہاشمی	۱۹۳۲ء
۱۷	اردو شاعری	امیر احمد علوی	؟
۱۸	جدید اردو شاعری	عبد القادر سروری	۱۹۳۲ء
۱۹	تاریخ نظم و نثر اردو	آغا محمد باقر	۱۹۳۳ء
۲۰	مغل اور اردو	نصیر حسین خاں خیال	۱۹۳۳ء
۲۱	اردو کی ابتدائی نشو و نما میں صوفیا کرام کا کام	ڈاکٹر مولانا عبد الحق	۱۹۳۳ء
۲۲	عہد عثمانی میں اردو کی ترقی	ڈاکٹر سید محی الدین زور	۱۹۳۴ء
۲۳	اردو میں ڈراما نگاری	سید بادشاہ حسن	۱۹۳۵ء
۲۴	خطبات گارساں دتاسی	ڈاکٹر یوسف حسین خاں وغیرہ	۱۹۳۵ء
۲۵	مختصر تاریخ ادب اردو	سید اعجاز حسین	۱۹۳۵ء
۲۶	مثنویات	محمد امیر احمد علوی	۱۹۳۶ء
۲۷	مدراس میں اردو	نصیر الدین ہاشمی	۱۹۳۸ء
۲۸	تاریخ مثنویات اردو	حافظ جلال الدین احمد	
۲۹	تاریخ قصائد اردو	〃	

۳۰	مغربی تصانیف کے اردو تراجم	میر حسن	۱۹۳۹ء
۳۱	مقالاتِ ہاشمی	نصیر الدین ہاشمی	۱۹۳۹ء
۳۲	نقوشِ سلیمانی	سید سلیمان ندوی	۱۹۳۹ء
۳۳	خواتینِ دکن کی اردو خدمات	نصیر الدین ہاشمی	۱۹۴۰ء
۳۴	نظمِ اردو	حکیم ابو العلا ناطق	۱۹۴۰ء
۳۵	تاریخ ادب اردو	سید محمد	۱۹۴۰ء
۳۶	اردو شاعری پر ایک نظر	کلیم الدین احمد	۱۹۴۰ء
۳۷	اردو مثنوی کا ارتقار	عبد القادر سروری	۱۹۴۰ء
۳۸	کاروانِ ادب	ڈاکٹر عبد الوحید	۱۹۴۱ء
۳۹	داستان تاریخ اردو	حامد حسین قادری	۱۹۴۱ء

اس فہرست میں ہم نے شعرا کے تذکروں کو شامل نہیں کیا ہے۔ ۱۹۱۴ء کے بعد جدید اور قدیم تذکرے بھی کئی ایک شائع ہوئے ہیں۔

اس موقع پر یہ مناسب تھا کہ ہر ایک کتاب کے متعلق مختصر نوٹ بھی تعارف کے لئے قلمبند کیا جاتا۔ لیکن اس میں مضمون کے طوالت کا خوف ہے۔ اس لئے جو کتابیں کسی نہ کسی وجہ سے کوئی مخصوص حیثیت رکھتی ہیں ان کے متعلق کسی قدر وضاحت کردی جاتی ہے۔

(۱) دکن میں اردو ۔ راقم الحروف کی یہ کتاب اس موضوع کی پہلی کتاب ہے۔ کیونکہ آبحیات اور گلِ رعنا صرف نظم کی حد تک محدود ہیں۔ نثر کا تذکرہ ان میں نہیں ہے۔ دکن میں اردو کی اشاعت کے بعد ہی دیگر اصحابِ فکر کو اس موضوع پر قلم اٹھانے کا شوق دامنگیر ہوا۔ خصوصیت سے "پنجاب میں اردو" تو نام کے لحاظ سے بھی "دکن میں اردو" کے نقش پر مرتب ہوئی ہے۔

"دکن میں اردو" میں اس امر کا دعویٰ نہیں کیا گیا ہے کہ اردو دکن میں پیدا ہوئی ہے بلکہ دکن میں اردو کی ابتدا اور اس کے ارتقا پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ اس کتاب کا پہلا اڈیشن ۱۹۲۳ء میں شائع ہوا تھا۔ اور تیسرا اڈیشن ۱۹۳۶ء میں شائع ہوا۔ اگر دونوں کا مقابلہ کیا جائے تو تیسرا اڈیشن بالکل جدید تالیف کی حیثیت رکھتا ہے۔

"دکن میں اردو" کے نقش پر "پنجاب میں اردو" مرتب ہونے کا ثبوت ڈاکٹر سر محمد اقبال مرحوم کے حسب ذیل الفاظ سے مل سکتا ہے۔

"دکن میں اردو نہایت مفید کتاب ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اردو لٹریچر کی تاریخ کے لئے جسقدر مسالہ ممکن ہے جمع کرنا ضروری ہے۔ غالباً پنجاب میں بھی کچھ پرانا مسالہ موجود ہے۔ اگر اس کے جمع کرنے میں کسی کو کامیابی ہوگی تو مورخ اردو کے لئے نئے سوالات پیدا ہوں گے۔"

اسی موضوع پر راقم کی دوسری کتابیں سلسلہ نمبر ۱۶ و ۲۷ و ۳۱ و ۳۳ ہیں۔

(۲) سیر المصنفین - مولانا محمد یحییٰ صاحب تنہا کی یہ دلچسپ تصنیف ہے۔ اس کے پہلے کوئی کتاب نثر اردو کے متعلق مرتب ہی نہیں ہوئی تھی۔ اردو شاعروں کے متعلق آبحیات اور گلِ رعنا کے علاوہ کئی تذکرے بھی تھے۔ لیکن نثاروں کے حالات میں کوئی کتاب بلکہ کوئی مضمون بھی نہیں تھا۔ مولانا تنہا وہ پہلے مصنف ہیں جنھوں نے اس کمی کو محسوس کر کے قلم اٹھایا اور بڑی حد تک اس کمی کو دور کر دیا۔ اس کتاب میں وہ مجلس فضلی سے لیکر زمانۂ حال کے مصنفین کے حالات اور نمونۂ نثر کو پیش کر دیا گیا ہے۔ البتہ دکھنی نثاروں کا تذکرہ اس کے اوراق میں نہیں ملتا۔ اس کے قطع نظر مولانا تنہا نے جسقدر کثیر ذخیرہ فراہم کر دیا ہے وہ مورخ تاریخ ادب کیلئے بیش قیمت اور قابلِ قدر ہے۔

(۳) شعر الہند - یہ کتاب مولانا عبد السلام ندوی کے قلم کی رہین منت ہے۔ لائق مصنف نے اپنے استاد مولانا شبلی مرحوم کے نقشِ قدم پر شعر العجم کی پیروی میں شعر الہند قلمبند فرمائی ہے[۱]۔ اس میں تفصیل کے ساتھ اردو شاعری کے اقسام اور موضوع وغیرہ پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ اس کتاب سے واضح ہو سکتا ہے کہ اردو شاعری

---

[۱] لیکن جائے استاد خالیست کی مثل پھر بھی صادق آتی ہے۔ (برہان)

لکھنؤ اور دہلی اور رام پور میں کس شاہ راہ پر سے گذری اور اس میں کیا کیا تغیرات ہوئے۔ لیکن شعر الہند کا ایک نقص یہ ہے کہ اس میں ابتدائی دکنی شاعری کے متعلق اور دکن میں اردو کی جو کچھ ترقی ہوئی اس کا کوئی تذکرہ نہیں ہے۔ اس لئے ایک بڑی خامی رہ گئی ہے۔

(۴) ہسٹری آف اردو لٹریچر اور تاریخ ادبِ اردو۔ اردو نظم و نثر کے متعلق پہلی محققانہ کتاب جس میں شمال سے لیکر جنوب کی اردو تک کا حال نہایت تفصیل کے ساتھ درج ہے۔ مسٹر رام بابو سکسینہ نے اس کو بزبانِ انگریزی لکھا ہے۔

مسٹر رام بابو کی کتاب چونکہ انگریزی میں ہے۔ اس لئے نظم و نثر کا نمونہ نہیں ہے اس لئے اس خامی کو مرزا محمد عسکری صاحب نے اس کے ترجمہ میں جو تاریخ ادب اردو کے نام سے شائع فرمایا ہے رفع کر دیا ہے حق یہ ہے یہ دونوں کتابیں تاریخ ادبِ اردو کے لئے نہایت مفید اور کارآمد ہیں۔ اردو نظم و نثر کے متعلق جسقدر شرح و بسط کے ساتھ اس میں ذخیرہ فراہم کر دیا گیا ہے اس کے لحاظ سے پھر کسی دوسری کتاب کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

(۵) "پنجاب میں اردو" حافظ محمود شیرانی کی یہ قابلِ قدر کتاب ہے۔ موصوف نے اس امر کو ثابت کرنے کی کوشش فرمائی ہے کہ اردو زبان کا مولد احاطۂ پنجاب ہے اس میں شک نہیں کہ حافظ صاحب نے تاریخی دلائل اور لسانی خصوصیات و شواہد سے جو ثبوت پیش کیا ہے۔ اس سے انکار کرنے کا بہت کم موقع مل سکتا ہے۔

(۶) مغل اور اردو۔ یہ کتاب نواب خیال مرحوم کے خامۂ رنگین کی یادگار ہے۔ مرحوم نے اردو کانفرنس میں جو خطبہ داستان اردو کے نام سے سنایا تھا۔ یہ کتاب اسی خطبہ کا ایک جزء ہے۔ جس کو اضافہ کے ساتھ شائع کیا گیا ہے۔ نواب صاحب نے زبانی روایات کو جس طرح تاریخی شواہد کے خلاف پیش فرمایا ہے۔ اس کے لحاظ سے اس کو "داستان" ہی کا لقب دیا جا سکتا ہے جس میں صدق و کذب کی آمیزش ضرور ہوتی ہے۔

(۷) اردو کی ابتدا میں صوفیائے کرام کا کام۔ ڈاکٹر عبد الحق کے قلمِ گوہر بار کی یہ کتاب رہینِ منت ہے

ڈاکٹر صاحب نے اس موضوع پر نہایت شرح و بسط کے ساتھ روشنی ڈالی ہے۔ اس کتاب سے اس امر کا اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اگر ڈاکٹر صاحب تاریخ ادب اردو قلمبند فرمائینگے تو وہ کس طرح ہمہ گیر اور جامع ہوگی۔ اگرچہ اس کے متعلق ایک عرصہ قبل ڈاکٹر صاحب نے اعلان فرمایا تھا۔ لیکن ہنوز وہ مرتب نہیں ہوئی خدا کرے جلد اس کا وقت آجائے۔

(۸) اے ہسٹری آف اردو لٹریچر۔ یہ انگریزی کتاب ڈاکٹر گراہم بیلی پروفیسر اردو لندن یونیورسٹی کی تصنیف ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے اردو نظم و نثر کی تاریخ کے متعلق یہ نہایت عمدہ کتاب پیش کی ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے نہ صرف اردو زبان کی یہ محققانہ لیکن مختصر تاریخ مرتب کردی ہے بلکہ اس کے علاوہ اس سلسلہ میں جو کتابیں معتبر اور قابل قدر ہیں ان کی بھی وضاحت کردی ہے۔

افسوس ہے کہ اس کا اردو ترجمہ اب تک کسی نے شائع نہیں کیا۔ اگر رام بابو سکسینہ کی کتاب کی طرح اس کا ترجمہ ہوجائے تو اردو کی بہت بڑی خدمت ہوگی۔

(۹) خطبات گارساں دتاسی، اس عنوان میں دتاسی کی اس کتاب کا تذکرہ نہایت ضروری ہے۔ فرانس کے اردو دوست محقق نے جس محنت کے ساتھ اپنے زمانہ میں اردو کی ترقی کا حال قلمبند فرمایا ہے وہ ہر اردو داں کی جانب سے قابل صد شکریہ ہے۔ گارساں دتاسی کا یہ احسان اردو زبان کی تاریخ میں سنہرے حروف میں لکھا جائیگا۔ انجمن ترقی اردو نے جس طرح ان خطبات کو فرانسیسی سے اردو کا جامہ پہنا کر اردو داں کیلئے عام کردیا ہے وہ بھی فراموش نہیں ہوسکتا۔ انجمن کا یہ کارنامہ ہمیشہ یادگار رہیگا۔

(۱۰) نقوش سلیمانی۔ یہ کتاب مولانا سید سلیمان صاحب ندوی کے خطبات اور مقالات اور مقدمات کا مجموعہ ہے۔ جو مولانا نے اردو زبان کی ابتدا اور اس کے ارتقاء وغیرہ کے متعلق قلمبند فرمائے ہیں۔ مولانا نے اپنے مقالات اور خطبات کے ذریعہ جو خدمت اردو زبان کی فرمائی ہے وہ ضخیم کتابوں سے زیادہ قابلِ قدر ہے۔ مولانا نے اس امر کو ثابت کرنے کی کوشش فرمائی ہے کہ اردو کی ابتدا "سندھ" سے ہوئی ہے۔ آپ کا یہ نظریہ اہل ذوق و فکر کے نزدیک تحقیق کے لئے ایک جدید نظریہ ہے۔ جس پر غور و خوض کے لئے وسیع میدان ہے۔

(۱۱) نظم اردو - یہ کتاب نظم میں حکیم ناطق صاحب لکھنوی نے مرتب فرمائی ہے۔ جس محنت و کاوش سے حکیم صاحب نے تاریخ اردو کو نظم میں قلمبند فرمایا ہے۔ وہ ان کا حصہ ہے۔ نظم کے ساتھ ساتھ نثر میں بطور نوٹ کے بھی صراحت فرمادی گئی ہے۔ اس لئے ایک دلچسپ مواد ہوگیا ہے۔ لیکن اپنے ماخذوں کا حوالہ نہ دینا ایک بڑی فروگذاشت ہے۔

(۱۲) داستان تاریخ اردو - یہ اردو نثر کی تاریخ ہے۔ اس سے پہلے تنہا کی سیر المصنفین اور تاریخ نثر اردو مصنفہ احسن مارہروی شائع ہوئی ہیں۔ لیکن ان کے باوجود ایک جامع تاریخ نثر اردو کی ضرورت تھی۔ جس میں جنوب اور شمال کے نثر نگاروں کا تذکرہ ہوتا۔ اس ضرورت کو حامد حسین صاحب قادری کی یہ داستان تاریخ اردو پورا کرتی ہے۔ اگرچہ لفظ داستان ایک تاریخ کے لئے کسی قدر مشتبہ ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ درحقیقت داستان نہیں بلکہ ایک محققانہ تاریخ ہے۔ جس میں نہایت دیانت کے ساتھ شمال اور جنوب کی کوششوں کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ لیکن عصر حاضر کے نثاروں کے متعلق اس میں کوئی صراحت نہیں ہے۔ جس کے باعث ایک کمی رہ گئی ہے جو آئندہ پوری ہوسکتی ہے۔

دوسری کتابوں کے متعلق یہاں صراحت کرنا موجب طوالت ہے اس لئے اسی پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

بہرحال یہ کہا جاسکتا ہے کہ گذشتہ جنگِ عظیم کے باعث ہندوستان میں ادب اور زندگی کی تحریک پھیلی اور یورپ کے اصحابِ فکر کی پیروی میں اس امر پر زور دیا جانے لگا کہ ادب کا تعلق زندگی کے ساتھ گہرا ہے اور اسی نظریہ کے تحت تصانیف بھی ہونے لگیں۔

تاریخ ادب کا مرتب ہونا بھی مغربی مصنفین کی پیروی ہے۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ تاریخ ادبِ اردو کے متعلق جو ذخیرہ اس وقت فراہم ہوگیا ہے وہ ایک باقاعدہ زبان کی ضروریات کا موجب ہے۔ اور اب کسی کو اس امر کے گلہ کا موقع نہیں رہتا کہ اردو میں تاریخِ ادب کے متعلق کوئی تحقیقی مواد نہیں ہے۔

تلخیص و ترجمہ

مسلمانوں کا نظامِ مالیات

تاریخی نقطۂ نظر سے

مالیات کا صحیح نظام اور آمد و صرف میں توازن ریاست State کا اہم عنصر ہے! اربابِ سیاست اس سے ناواقف نہیں، مسلمانوں نے اپنی حکومت کے شروع دن سے مالیات کا شعبہ (بیت المال) قائم کیا اور اس کے نظام کی سطح بلند کرنے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔ اس شعبہ کی حیثیت موجودہ "وزارتِ مالیہ" کی تھی اور اس شعبہ کے افسر کی ذمہ داریاں ایک وزیر مال سے کسی طرح کم نہ ہوتی تھیں۔

ذرائع آمدنی بیت المال کے اہم ذرائع آمدنی، خراج، جزیہ، زکوٰۃ، فئ، مالِ غنیمت، اور عُشر تھے، ذیل میں ان پر ایک اجمالی نظر ڈالی گئی ہے۔

خراج خراج نقد یا پیداوار کی ایک معین مقدار کا نام ہے جو غیر مسلموں کی ان زمینوں سے لیا جاتا تھا جن پر مسلمانوں نے مقابلہ کے بعد یا صرف صلح کے بعد تسلط قائم کیا ہو، یہ ضروری تھا کہ مجاہدین کی اجازت سے ان زمینوں کو امیر نے مفادِ عامہ کے لئے وقف کر دیا ہو۔ اور ان میں تقسیم نہ کیا ہو، ورنہ خراج کی جگہ عُشر (۱/۱۰) لیا جائیگا۔ [۱]

خراج وصول کرنے کے دو طریقے تھے ایک پیمائش کا طریقہ تھا، اس میں زمین کی پیمائش یا تخمینہ کے بعد نقد یا پیداوار کی ایک خاص مقدار مقرر کر دی جاتی تھی، اس سے غرض نہ تھی کیا بویا گیا؟ کتنا پیدا ہوا؟ حضرت عمرؓ نے ارض سواد[۲] کا خراج اسی پیمائش کے طریقہ پر مقرر کیا تھا۔

---

[۱] دیکھئے تفصیل الاحکام السلطانیہ (للماوردی) صفحہ ۱۳۲۔

[۲] موصل سے عبادان تک طول میں اور مغرب میں قادسیہ سے حلوان تک، تاریخ خطیب بغدادی ج ۱ ص ۲۴

دوسرا طریقہ بٹوارے کا تھا، اس میں پیداوار کا ایک معین حصہ مقرر کر دیا جاتا تھا۔ یہ طریقہ آنحضرتؐ کے زمانہ سے پایا جاتا تھا، آپ نے اہلِ خیبر سے وہاں کی نصف پیداوار پر مصالحت فرمائی تھی۔

خراج کی مقدار خلافتِ راشدہ (سنہ ۱۱ھ – سنہ ۴۰ھ، سنہ ۶۳۲ء – سنہ ۶۶۱ء) میں زمین کی پیداوار، زرخیزی اور وسائلِ آبپاشی کی آسانیوں کا لحاظ کر کے مقرر کی جاتی تھی، حالات کے اعتبار سے اس میں ردّ و بدل بھی ہوتا رہتا تھا۔

دیوانی خراج | مسلمانوں سے قبل روم و فارس کی حکومتوں میں ٹیکس کا محکمہ قائم تھا، ہر صوبہ میں ایک افسر کے ماتحت بہت بڑا عملہ کام کرتا تھا، اس افسر کو ضروری مصارف کا اختیار حاصل تھا، لیکن اس کا فرض تھا کہ آمد و خرچ میں توازن کا خیال رکھے۔

مسلمانوں نے روم و فارس پر اقتدار قائم کرنے کے بعد ان محکموں کو باقی رکھا، دفتری زبان تک نہیں بدلی، عبدالملک بن مروان (سنہ ۶۵ھ – ۸۶ھ، سنہ ۶۸۵ء – ۷۰۵ء) کے زمانہ تک شام میں اغریقی، فارس میں فارسی، اور مصر میں قبطی، دفتری زبانیں تھیں، عبدالملک بن مروان نے شام و فارس کی دفتری زبان عربی قرار دیدی تھی، سنہ ۸۷ھ میں مصر کی دفتری زبان قبطی کی جگہ عربی عبداللہ بن عبدالملک گورنر مصر نے ولید بن عبدالملک کے حکم سے بدل دی تھی۔ [۵۱]

خراج وصول کرنے کے لئے مستقل افسر مقرر رہتے، یہ عموماً گورنر یا سپہ سالار ہوتے تھے، ان کا فرض تھا کہ وہ مفادِ عامہ اور فوجی مصارف کے ماسوا باقی رقم بیت المال کو بھیجدیں، امام ابو یوسفؒ کے الفاظ میں [۵۲] "خراج کا افسر فقیہ ہو، عالم ہو، پاکباز ہو، منصف مزاج ہو، متدین ہو، اور خود رائی سے احتراز کرتا ہو۔"

خلافتِ راشدہ کا زمانہ عدل و انصاف سے معمور تھا، خراج کی وصولی میں گورنروں کو بے اعتدالیوں کی جرأت نہ ہوتی تھی، پیمائش کے . . . . طریقے سے خراج وصول کیا جاتا تھا اور زمین

---

[۵۱] دیکھئے تفصیل مقریزی جلد ۱ ص ۲۸۔ [۵۲] کتاب الخراج للامام ابی یوسف۔ صفحہ ۱۸۔

کی زرخیزی اور پیداوار کی نوعیت کا لحاظ رکھا جاتا تھا، پورا خراج نقد کی صورت میں ادا کرنا ضروری نہ تھا پیداوار کی شکل میں بھی دیا جا سکتا تھا، ناگہانی آفات اور پیداوار کی قلت کے وقت معاف کر دیا جاتا تھا یا اس میں تخفیف کر دی جاتی تھی۔ گورنروں کا فرض تھا کہ آبپاشی کی سہولتیں مہیا کریں اور ترقی زراعت کی دوسری تدابیر عمل میں لائیں۔

محکمۂ احتساب حکومت کی طرف سے خراج کے افسروں کا نہایت سختی سے محاسبہ کیا جاتا تھا حضرت عمرؓ نے باقاعدہ ایک احتساب کا محکمہ قائم کر دیا تھا۔ اس محکمہ کے افسر محکمۂ خراج کے عہدہ داروں کی مالی حالت کا جائزہ لیتے رہتے تھے اور اس بات کی سخت نگرانی رکھتے تھے کہ کہیں کسی عہدہ دار کا خرچ اس کی آمدنی سے زیادہ تو نہیں ہے اگر ایسا ہوتا تھا تو فوراً تفتیش کی جاتی تھی کہ اس عہدہ دار نے خراج کی رقم میں خورد بُرد تو شروع نہیں کر دی۔ تغلّب کی بنا پر معزولی کے بعد انھیں دورانِ منصب کی جمع کی ہوئی نصف دولت بیت المال میں داخل کرنا پڑتی تھی، اس میں کسی قسم کی رعائت نہیں کی جاتی تھی، حضرت عمرؓ کو اگر خراج کے کسی افسر کی دولت مندی پر شبہ ہو جاتا تھا تو نہایت سختی سے اس کی تحقیق کراتے تھے ایک مرتبہ حضرت عمرو بن عاصؓ کی غیر معمولی ثروت پر آپ کو شبہ ہو گیا تو آپ نے ذرا ان کی رعایت نہیں کی اور نہایت سختی سے محمد بن مسلمۃؓ کے ذریعہ تفتیش کرائی [۱]

بنوامیہ (۴۱ھ سے ۱۳۲ھ، ۶۶۱ء سے ۷۵۰ء) نے خراج کا نظم و نسق نہایت اچھا قائم کیا تھا عبدالملک بن مروان خراج کے بددیانت افسروں کو برطرف کرنے کے بعد نہایت سختی سے ان کی ثروت کا جائزہ لیتا تھا اور جن لوگوں پر یہ شبہ ہو جاتا تھا کہ ان افسروں کی امانتیں ان کے پاس رکھی ہیں ان سے اعتراف کرانے کے لئے انھیں سنگین سزائیں دی جاتی تھیں اور مال و دولت لیکر بیت المال میں داخل کر دیا جاتا تھا، یہ سزائیں اکثر حدود شرع سے متجاوز ہو جاتی تھیں۔ ان امانت داروں کے دلوں میں،

---

[۱] دیکھئے تفصیلات طبری جلد ۱ ص ۲۸۶۴ جلد ۲ ص ۲۰۳ اور بلاذری ص ۲۲۷۔

امانت رکھنے والے افسروں کی طرف سے فطری طور سے نفرت اور دشمنی پیدا ہو جاتی تھی، جو بعض دفعہ نازک صورت اختیار کر لیتی تھی، بنی امیہ کا آخر زمانہ فتنہ و فساد کا زمانہ تھا۔ اس میں خراج کا نظام بھی ابتر ہو گیا تھا، جبر و استبداد، رشوت ستانی اور شخصی عداوت نے خلافت کی جگہ لے لی تھی، گورنروں میں آمریت کی شان پائی جاتی تھی، نیا گورنر اپنے سابق گورنر کے عملہ کو گرفتار کر لیتا تھا یا قید کر دیتا تھا، اس کی جگہ اپنے ہوا خواہ افراد کو مقرر کر دیا کرتا تھا، بنی امیہ کی تباہی میں اس کا بھی بہت بڑا دخل تھا۔

نظامِ جاگیرداری یہ نظام اپنی ابتدائی شکل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے پایا جاتا ہے آپ نے مزینہ کے چند آدمیوں کو ایک زمین دی تھی کہ وہ اسے جوتیں، بوئیں، انھوں نے بے التفاتی سے اسے بے کار پڑا رہنے دیا تھا، دوسرے لوگ جوتنے بونے لگے تھے، تھوڑی مدت کے بعد مزینہ کے لوگوں نے اس زمین کو واپس لینا چاہا تو دونوں میں نزاع پیدا ہوا، قضیہ حضرت عمرؓ کی عدالت میں پیش ہوا، آپ نے فیصلہ کیا "جو شخص زمین کو تین سال تک بے کار پڑا رہنے دے، اس کے بعد اگر کوئی دوسرا اسے جوتنے بونے لگے تو وہی اس زمین کا زیادہ حقدار ہے"[۱]

حضرت عثمانؓ نے عبداللہ بن مسعودؓ کو نہریں اور سعد بن ابی وقاصؓ کو ہرمز کا جاگیردار بنایا تھا ان جاگیرداروں کا فرض ہوتا تھا کہ فوجی اور دوسری ضرورتوں سے بچی ہوئی رقم بیت المال میں داخل کر دیں[۲]

منصور (۱۳۶-۱۵۸ھ ۷۵۴-۷۷۵ء) نے اپنے چند خاص ارکانِ حکومت کو جاگیردار بنایا تھا، یہ ان کی خدماتِ جلیلہ کا اعتراف اور صلہ تھا، یہ جاگیریں نہایت سرعت کے ساتھ آبادی سے معمور ہو گئی تھیں اور اسٹیٹ کی فلاح و بہبود پر اس کا نہایت اچھا اثر پڑا تھا۔ احمد بن طولون نے جب دیکھا کہ فسطاط اور عسکر آبادی اور فوجوں کی کثرت کیلئے ناکافی ہیں تو منصور کی طرح اس نے بھی امرا کو جاگیریں دیدیں کہ انھیں جا کر آباد کریں اور حکومت کے ذرائع آمدنی میں اضافہ کریں۔

---

[۱] طبری جلد ۳ صفحہ ۵۰۲۔ [۲] تفصیل ملاحظہ ہو مقریزی جلد ۱ صفحہ ۶۷۔ الخطط جلد ۱ صفحہ ۹۲ اور الاحکام السلطانیہ صفحہ ۱۸۵-۱۸۱

جاگیرداری کا یہ جدید نظام عیوب سے خالی نہیں تھا، جاگیر دار کا مطمح نظر، زیادہ سے زیادہ دولت پیدا کرنا ہوتا تھا، تاکہ وہ حکومت کی مالگزاری ادا کرنے کے بعد اپنے لئے بھی کافی رقم بچا سکے، جاگیر دار کو اپنی جاگیر پر پورا اختیار ہوتا تھا وہ حسب خواہش کاشتکاروں پر لگان مقرر کر دیتا تھا اسے کوئی روک ٹوک کرنے والا نہ تھا، کاشتکار شبانہ روز کی مسلسل محنت سے "قبر کا اُگلا ہوا مردہ" نظر آنے لگتا تھا لیکن لگان بھی بمشکل ادا کر سکتا تھا،" مرکزی حکومت تک ان بیچاروں کی رسائی نہیں ہو سکتی تھی کہ ان کے خلاف احتجاج کریں، سچ پوچھیے تو جاگیرداروں کے مزید جور و استبداد کے خطرہ سے انھیں اس کی جرأت بھی نہیں ہوتی تھی"۔ [۱]

ڈاکٹر گرد ہماں اڈولف (Grohman Adolfe.) نے جاگیرداری کے نظام پر بصیرت افروز بحث کرتے ہوئے ایک جگہ لکھا ہے[۲] "جاگیر کے پٹہ کی مدت چار سال سے زیادہ نہیں ہوتی تھی، جاگیر دار کی ذمہ داریوں میں نہ صرف کاشت وغیرہ کرانا داخل تھا بلکہ پلوں کی مرمت، آبپاشی کی سہولتیں مہیا کرنا اور زمین کی اصلاح بھی شامل تھی، مدت کی قلت اور مصارف کی زیادتی کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ جاگیر داران جاگیروں سے یہ اخراجات پورے کرتے تھے، ان جاگیرداروں کی کوشش یہ ہوتی تھی کہ اتنی آمدنی حاصل ہو جائے کہ حکومت کا ٹیکس ادا کرنے کے بعد ان کی "دلچسپیوں" کے لئے بھی کافی رقم بچ رہے، بیچارے محکوم کاشتکار درمیان میں پستے تھے۔

جاگیرداری[۳] کا یہ نظام عالمگیر تھا، دسویں اور گیارہویں صدی عیسوی کے یورپ نے بھی مسلمانوں کے اس نظام کی تقلید کی تھی! (باقی آئندہ)

ع ۔ص

---

[۱] تفصیلات ملاحظہ ہوں کتاب الخراج (امام ابو یوسفؒ) ص ۷۱ — ۷۰ — ۶۱ — ۱۸۔

[۲] Arabic papyri in the Egyptian Library, Vol. II. PP. 64.

[۳] یہ واضح رہنا چاہیے کہ اس نظام کو اس نظام جاگیرداری سے کوئی نسبت نہیں ہے جس کے خلاف فرانس میں انقلاب ہوا تھا" (برہان)

التقریظ والانتقاد

امام ابن تیمیہ از ڈاکٹر غلام جیلانی برق ایم۔اے۔پی۔ایچ۔ڈی۔ تقطیع خورد ضخامت ۲۷۲ صفحات کتابت وطباعت عمدہ مجلد قیمت درج نہیں پتہ:۔ مکتبہ اردو لاہور

علامہ ابن تیمیہ کے حالات وسوانح اوران کے فضائل وکمالات پر اردو میں متعدد مضامین اور کئی ایک چھوٹی بڑی کتابیں شائع ہو چکی ہیں، یہ کتاب ان سب سے زیادہ مفصل اور مبسوط ہے۔ شروع میں غلام رسول صاحب مہر مدیر انقلاب لاہور کا ایک مقدمہ ہے جس میں انھوں نے العقود الدریہ سے جو عربی زبان میں امام کے سوانح پر آخری تصنیف ہے دو خط نقل کئے ہیں جن میں سے ایک والدۂ ماجدہ کے نام ہے اور دوسرا اپنے بھائی بدرالدین کے نام ہے۔ صفحہ ۲۹ سے اصل کتاب شروع ہوتی ہے جس میں پہلے خود مصنف کے قلم سے ۲۸ صفحات کا مقدمہ ہے۔ مقدمہ میں امام کے فضائل ومناقب، ان کی تعلیمات اوران کی سیرت کے مختلف پہلوؤں پر عام تبصرہ ہے۔ مقدمہ کے بعد پانچ ابواب میں ذاتی سوانح وحالات، علمی وعملی کمالات، تصنیفات، اجتہادات اور وفات ومراثی کا تذکرہ ہے۔ جہاں تک عام حالات وسوانح کا تعلق ہے۔ اس کتاب کے مفید ہونے میں شبہ نہیں اوراس لحاظ سے لائق مصنف کی محنت قابل داد ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ خالص علمی تحقیق اور فن سیرت نگاری کے اصول پر اس کتاب کو کوئی خاص اہمیت نہیں دیجا سکتی۔ اس میں اولاً تو زبان ایسی استعمال کی گئی ہے جو اگرچہ وعظ وخطابت کیلئے موزوں ہے۔ کسی سنجیدہ علمی بحث کے لئے موزوں نہیں کہی جاسکتی، پھر جو معلومات فراہم کی گئی ہیں ان کو علمی طریقہ پر مرتب کرنے کی بھی کوشش نہیں کی گئی ہے۔ حوالوں میں صرف کتابوں کا نام لکھدینا کافی سمجھا گیا ہے جلد اور صفحہ کا حوالہ پوری کتاب میں کسی ایک جگہ بھی نہیں ہے۔ اس کے علاوہ متعدد بیانات بالکل غلط ہیں، یا ان کو ایسے انداز میں لکھا گیا ہے جن سے مغالطہ پیدا ہو سکتا ہے۔ مثلاً صفحہ ۲۴۴ پر لکھتے

ہیں کہ "امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک طواف کے لئے طہارت شرط نہیں چنانچہ حائضہ عورت طواف کر سکتی ہے" اس کے بعد لکھتے ہیں "عبدالوہاب شعرانی اسی چیز کا قائل ہے"۔ یہ بالکل غلط ہے۔ مصنف نے صرف میزان کا نام لکھا ہے صفحہ نہیں بتایا جو مراجعت کی جا سکتی۔ اس کے برخلاف میزان میں یہ عبارت موجود ہے۔ "اجمع الائمۃ علیٰ انہ یحرم علیہا الطواف بالبیت . . . . حتی ینقطع حیضہا"[۵۱] میزان کے علاوہ فقہ حنفی کی سب کتابوں میں یہی لکھا ہوا ہے۔ ہاں یہ صحیح ہے کہ عبدالوہاب شعرانی کتاب الحج میں لکھتے ہیں کہ امام صاحب کے نزدیک صحت طواف کے لئے طہارت شرط نہیں ہے، لیکن جیسا کہ خود انھوں نے تشریح کی ہے اس سے مراد یہ ہے کہ طواف بغیر وضو کے ہو سکتا ہے۔ یہ مراد نہیں کہ بحالت جنابت بھی طواف درست ہے۔[۵۲]

اسی طرح صفحہ ۳۹ پر حافظ ابن تیمیہ کی تحریر کا جو یہ فقرہ نقل کیا ہے کہ "امام ابو حنیفہ وچند دیگر علماء نے نسألک بحق انبیائک کا فقرہ ممنوع و خلاف شرع قرار دیا ہے" مغالطہ انگیز ہے کیونکہ اگرچہ امام صاحب نسألك بحق انبیائك کو مکروہ قرار دیتے ہیں لیکن اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ امام صاحب حافظ ابن تیمیہ کی طرح توسل بالانبیاء کو ناجائز سمجھتے ہیں، بلکہ ان کی مراد صرف یہ ہے کہ چونکہ اللہ پر نبی ولی کسی کا حق نہیں ہے اسلئے "بحق" کہنا درست نہیں، چنانچہ اگر دعا کرنے والا "بحرمۃ انبیائک" کہے تو جائز ہے۔[۵۳]

صفحہ ۲۲۵ پر لکھتے ہیں "ابن قیم، شیخ ابن حجر، ابن ہمام، خیرالدین رملی، اور ابن عابدین متفقہ طور پر اس چیز کے قائل ہیں کہ ایک جملہ سے تین طلاقیں واقع نہیں ہوتیں" مصنف کا یہ بیان بھی صحیح نہیں ہے۔ شیخ ابن ہمام لکھتے ہیں۔ "وذھب جمھور الصحابۃ والتابعین ومن بعدھم من ائمۃ المسلمین الیٰ انہ یقع ثلاث"۔[۵۴] علامہ ابن عابدین نے بھی فتح القدیر کی اس عبارت کو نقل کرکے اس کی تائید کی ہے اور یہاں تک لکھا ہے کہ حق یہی ہے۔ اس کے علاوہ جو شخص کوئی اور مسلک اختیار کرتا ہے وہ فماذا بعد الحق الا الضلال کا مصداق ہے۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ ابن ہمام اور ابن عابدین کے ان صاف وصریح بیانات کے باوجود مصنف نے ان دونوں

---

[۵۱] میزان ج ۱ ص ۱۲۶ [۵۲] میزان ج ۲ ص ۴۸ [۵۳] تفصیل کے لئے دیکھئے شامی جلد ۵ ص ۳۵۰۔ [۵۴] فتح القدیر ج ۳ ص ۲۵۔

بزرگوں کو علامہ ابنِ تیمیہ کا ہم رائے کیونکر قرار دیدیا۔ لطف یہ ہے کہ فتح القدیر اور حاشیہ درمختار کا حوالہ بھی موجود ہے مگر صفحہ کا ذکر نہیں تاکہ مراجعت کی جا سکتی۔ حقیقت یہ ہے کہ امام ابن تیمیہ اس مسئلہ میں منفرد ہیں۔ اب خواہ مخواہ یہ کوشش کرنا کہ چند ائمہ کو ان کا ہم خیال ثابت کیا جائے علمی دیانت کے خلاف ہے۔

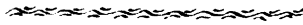
پھر "کیا توراۃ و انجیل محرف ہیں" کے زیر عنوان صفحہ ۲۴۸ پر جو کلام کیا گیا ہے وہ صد درجہ ناقص، نامکمل اور بالکل طالب علمانہ ہے، ایسے اہم مسئلہ کو یا تو چھیڑنا ہی نہیں چاہئے تھا اور اگر چھیڑنا تھا تو اس پر کچھ تو مدلل گفتگو کی جاتی۔ مصنف کا دعویٰ ہے کہ امام ابنِ تیمیہ ان دونوں کتبِ سماوی میں تحریف لفظی کے قائل نہیں بلکہ صرف تحریف معنوی مانتے ہیں۔ اس دعوی کی دلیل یہ ہے کہ "منہاج السنہ میں ایک مقام پر فرماتے ہیں "ولما کانت شریعۃ التوراۃ محکمۃ کان العاملون بھا المسلمون" غالباً خود مصنف کو بھی علم ہوگا کہ منہاج السنہ چار ضخیم جلدوں میں ہے۔ اس لئے محض کتاب کا نام لکھکر مجہول طریقہ پر یہ کہدینا کہ اس کتاب میں ایک مقام پر لکھتے ہیں" کیونکر کافی اور وافی ہو سکتا ہے۔ اور اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ امام نے ایک مقام پر یہ عبارت لکھی ہے پھر بھی سمجھ میں نہیں آتا کہ دعوی اور دلیل میں ربط کیا ہے؟ مصنف کو اگر اس مسئلہ کی تحقیق مطلوب تھی تو انھیں حافظ ابنِ تیمیہ کی کتاب "الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح" اور حافظ ابن قیم کی کتاب "ھدایۃ الحیاریٰ من الیھود والنصاریٰ" دیکھنی چاہیے تھی، پھر ان کو معلوم ہو جاتا کہ یہ دونوں امام توراۃ و انجیل میں تحریف بجمیع اقسامہا کے قائل ہیں یا صرف تحریف معنوی کے۔

صفحہ ۱۳۶ و ۱۳۷ پر امام ابنِ تیمیہؒ کے زمانۂ قید کے لکھے ہوئے جو اشعار نقل کئے گئے ہیں مصنف نے ان کی تصحیح کی طرف چونکہ زیادہ توجہ نہیں کی ہے اس لئے اکثر اشعار غلط اور ناموزوں نقل ہو گئے ہیں، پہلے شعر کے دوسرے مصرع "انا المسکین فی مجموع حالاتی" کے متعلق مصنف لکھتے ہیں کہ یہ بے وزن ہے حالانکہ یہ ناموزوں نہیں۔ البتہ یہ نقص ضرور ہے کہ امام کا کل قصیدہ بحرِ بسیط مجنون میں ہے اور یہ مصرع بجائے بسیط کے بحرِ ہزج میں چلا گیا ہے جس کے ارکان مفاعیلن تین مرتبہ ہیں۔ دوسرا شعر مصنف نے یوں نقل کیا ہے

انا المظلوم لنفسی وھی ظالمتی   والخیر ان جاءنا من عندہٖ یاتی

اور پہلے مصرع کو ناموزوں بتانے کے بعد شعر کا ترجمہ یوں کرتے ہیں "میں مظلوم ہوں، مجھ پر نفسِ امارہ نے بڑے بڑے مظالم ڈھائے ہیں۔ الٰہی مدد کے بغیر انسان سے نیکی نہیں ہوسکتی"۔ حالانکہ پہلے مصرع میں بجائے "انا المظلوم" کے "انا الظلوم" پڑھنا چاہئے اب مصرع موزوں ہوجاتا ہے اور پورے شعر کا ترجمہ یوں ہوگا کہ میں اپنے نفس پر ظلم کرتا ہوں اور میرا نفس مجھ پر ظلم کرتا ہے۔ اور بھلائی اگر ہمارے پاس آتی بھی ہے تو اللہ کی طرف سے آتی ہے۔ پانچویں شعر کا دوسرا مصرع بجائے "الی الشفیع کما جاء فی الآیات" کے "رب السماء کما قد جاء فی الآیات" ہونا چاہئے یہ موزوں بھی ہے اور صحیح بھی، چھٹے شعر کے دوسرے مصرع میں بجائے "بعض ذرات" کے "بعض ذراتی" یا رنسبت کے ساتھ ہونا چاہئے۔ ساتویں شعر کے دوسرے مصرع "کما یکون لارباب الولایات" کو مصنف ناموزوں بتلاتے ہیں۔ حالانکہ اس کا وزن مفاعلن فعلن مستفعلن فعلن ہے اور مصرع موزوں ہے۔ نویں شعر کا دوسرا مصرع "وکُلُّ ھُمْ فی غدٍ عبد لہ اٰتٍ" بالکل غلط، ناموزوں اور مہمل ہے۔ اس کے بجائے یوں ہونا چاہئے "وَکُلُّھُمْ عِندَہٗ عَبْدٌ لَہٗ اٰتِیْ" دسویں شعر میں لفظ "عانی" کا ترجمہ "فاسق" بھی صحیح نہیں ہے۔ مصیبت زدہ یا گرفتار بلا ہونا چاہئے۔ گیارہویں شعر کا دوسرا مصرع "ماکان منذ و ما من بعدہ یاتی" بھی غلط اور مہمل ہے۔ اس کے بجائے یوں ہونا چاہئے "ماکان منہ وما من بعدہ یاتی"۔

اس قسم کی غلطیوں کے علاوہ اس کتاب میں فن سیرت نگاری کے اعتبار سے ایک بڑا نقص یہ ہے کہ امام ابنِ تیمیہ کی خاص خاص تصنیفات اُن کے مخصوص مسائل مجتہد فیہا اور دوسرے علمی امتیازات پر علمی تنقید وتبصرہ نہیں ہے۔ علم کلام کے متعدد مسائل میں امام کا مسلک دوسرے علماء سے بالکل مختلف ہے۔ مصنف کو چاہئے تھا کہ دونوں کے دلائل وبراہین کو نقل کرکے ان پر محاکمہ کرتے

علاوہ ازیں علامہ کمال الدین زملکانی کو امام کا "دشمن" بتانا تصنیفی احتیاط کے خلاف ہے۔ غرض یہ ہے کہ یہ کتاب عام معلومات کے لحاظ سے مفید ضرور ہے۔ لیکن شدید ضرورت ہے کہ امام ابن تیمیہ کی لائف پر کوئی ایسے صاحب کتاب لکھیں جو محض "عربی داں" نہ ہوں بلکہ امام کے تمام علوم و فنون پر مبصرانہ نگاہ رکھتے ہوں۔ اور جنھوں نے علوم دینیہ و اسلامیہ کے ساتھ ساتھ منطق۔ فلسفہ۔ علم کلام اور تاریخ امم قدیمہ و کتب قدیمہ کا سوچ سمجھکر مطالعہ کیا ہو۔

احمد آباد کی اسلامی یادگاریں کتبوں کی روشنی میں

(انگریزی) از ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی پروفیسر دکن کالج ریسرچ انسٹیٹیوٹ پونا

قیمت ۸/ ۔ پتہ:۔ مصنف سے مل سکتی ہے۔

شمالی ہند میں اسلامی یادگاروں کے لحاظ سے آگرہ، دہلی اور لاہور کو جو اہمیت حاصل ہے وہی جنوبی ہندوستان میں گجرات کے دار السلطنت احمد آباد کو ہے۔ یہاں مسلم سلاطین گجرات نے ۷۹۳ھ سے ۹۸۰ھ تک خود مختارانہ حکومت کی۔ اس کے بعد صوبۂ گجرات کا الحاق مغل سلطنت کے مقبوضات سے ہو گیا۔ اس بنا پر احمد آباد میں سلاطین گجرات اور مغل سلاطین دونوں کی یادگاریں بکثرت پائی جاتی ہیں اور ان یادگاروں پر جو کتبات ہیں اگر ان کی روشنی میں گجرات میں مسلمانوں کے عہد حکومت کی کوئی تاریخ مرتب کی جائے تو اس میں شبہ نہیں کہ وہ سب سے زیادہ مستند اور لائق اعتماد تاریخ ہوگی۔ ڈاکٹر محمد عبداللہ صاحب چغتائی ہندوستان کی اسلامی تاریخ کے تمام علماء اور طلباء کی طرف سے دلی شکریہ کے مستحق ہیں کہ آپنے بڑی کاوش و محنت کے بعد اسی طرز پر زیر تبصرہ کتاب مرتب کرکے گجرات کے زمانہ وسطیٰ کی تاریخ پر ریسرچ کرنے کا ایک نیا دروازہ کھولا ہے۔ اس کتاب میں سلطان مظفر کے عہد سے شاہ عالم کے زمانہ تک کی جو اسلامی یادگاریں احمد آباد میں پائی جاتی ہیں۔ اُن پر ان عمارتوں کے کتبات کی روشنی میں بحث

کی گئی ہے۔ اس ذیل میں سلاطین گجرات کا شجرہ۔ ان کی مختصر تاریخ۔ گجرات کی تاریخ کے مآخذ۔ اور گجرات میں مسلمانوں کے فنِ تعمیر کی خصوصیات۔ ان سب مباحث کا بھی محققانہ اور بصیرت افروز بیان آگیا ہے۔

کتبات کے انگریزی ترجمہ کے ساتھ ان کے متعلق دوسری مفید معلومات بھی فراہم کی گئی ہیں آخر میں آرٹ پیپر کے اٹھارہ صفحات پر کتبات کے فوٹو ہیں جن کو دیکھکر فاضل مصنف کی محنت و قابلیت کی بیساختہ داد دینی پڑتی ہے کہ انھوں نے ان کتبات کو کس طرح پڑھا اور پھر کس طرح ان سے مسلسل تاریخی معلومات اخذ کیں۔

"مسلمان بادشاہوں کی عمارتیں اور ان کا فنِ تعمیر" ڈاکٹر چغتائی کی ریسرچ کا خاص موضوع ہے جس پر وہ عرصہ سے کام کر رہے ہیں۔ اسی سلسلہ میں وہ "تاج محل" پر فرانسیسی زبان میں ایک محققانہ بلند پایہ کتاب لکھکر پیرس سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کر چکے ہیں، زیر تبصرہ کتاب بھی آپ کے اس ذوق اور مہارتِ فن کی دلیل ہے جو امید ہے علمی حلقوں میں بہت پسند کی جائیگی۔ س۔ا

ادبیات

اے ساقی

از جناب نہال صاحب سیوہاروی

تشنہ کامی کا رہے اس کی خیال اے ساقی ہے ترا بندۂ درگاہ نہالؔ اے ساقی
جھومتی جھامتی قبلہ سے یہ اٹھی ہے گھٹا یا کوئی حور ہے کھولے ہوئے بال اے ساقی
سرخوشِ کیفِ ابد ہوں تری آنکھوں کی قسم میری مستی نہیں پابندِ زوال اے ساقی
وہ پلا بادہ کہ پُرنور ہو کاشانۂ فکر جگمگا دے مری اقلیمِ خیال اے ساقی
تلخ ہے وہ سم ہستی کہ عیاذاً باللہ زندگانی کا ہے ہر سانس وبال اے ساقی
اس جہنم کدۂ دہر میں اک جرعۂ مے تشنہ لب کو ہے ترے آبِ زلال اے ساقی
وہ مرا ہند ہے اک مرثیۂ جاہ وجلال تھا کبھی جو ہمہ تن جاہ وجلال اے ساقی
اپنی اس ہستیٔ ہنگامہ طلب کے ہاتھوں فرصتِ نیم نفس بھی ہے محال اے ساقی
ابھی صد حشر در آغوشِ ابھی خالی گود دیکھنا ہستیٔ انساں کا مآل اے ساقی
گرم پیکار ہوئیں گرگ خصائل اقوام خونِ انسان ہے درندوں کو حلال اے ساقی
آدمیت کا ہے تابوت سرِ دوش کمال آدمیت کی یہ پایانِ کمال اے ساقی
کچھ سمجھ میں نہیں آتا کہ یہ تہذیب ہے کیا آدمی اور روشِ جنگ وجدال اے ساقی

یہ شبِ ماہ یہ تاروں سے برستا ہوا حُسن بزمِ امکان ہے کہ ہے بزمِ جمال اے ساقی
ہاں چلے دور کہ ہے روح مری تشنۂ کیف شیشہ وجام بدستور سنبھال اے ساقی

وہ طرب خیز ہوئی مے وہ مٹی یورشِ غم — وہ چلا لشکرِ اندوہ و ملال اے ساقی
تیرے ہاتھوں سے جو ملتا ہے دمِ بادہ کشی — جامِ جم ہے مجھے وہ جامِ سفال اے ساقی
جام لا جام کہ میں جھوم کے چھیڑوں یہ غزل
ہے ترا بندۂ درگاہ نہالؔ اے ساقی

مقطعات

ازجناب ظفر تاباں صاحب دہلوی

غم و راحت

کاوشِ بسیار باید در حصولِ راحتے — غنچہ بہرِ ابتسامے چاک سازد سینہ را
تا بخلوتگاہ آسائش رسیدن مشکل است — میرسد صد زحمت صیقل دلِ آئینہ را
زسر نمیگذرد دورِ خستہ حالیِ ما — زمانِ عیش اگر چوں شباب آمد و رفت
حیاتِ کاہ بصحرا دراز تر کردند — نگر بباغ گلِ مشکناب آمد و رفت

ذرہ

وجودِ مختصرت را زِ شرم کم تابی — چرا ز دیدۂ ما در حجاب میداری
کشا بوسعت آغوش خویشتن نظرے — درونِ سینہ نہاں آفتاب میداری

ذوقِ نظر

ما بہ تخلیق تو صد ذوقِ نظر افزودہ ایم — ما بدنیائے تو دنیائے دگر افزودہ ایم
دادہ بودی فطرتِ نا آشنائے نشترے — ما مذاقِ لذتِ زخمِ جگر افزودہ ایم

شد زما گل رنگ رخسار نگار سادۂ — بادہ در پیمانۂ ذوقِ نظر افزودہ ایم

فرصتِ حیات

ما بسوئے عدم خویش چناں رہ سپریم — چوں بہ پہنائے فضا قطرۂ باراں باشد
تا بیک چشم زدن فرصتِ ہستی ہم نیست — زندگی ہمچو سرشک سرِ مژگاں باشد

گلِ آخرین

نشاط وصل گل و بلبلاں نمی بینم — لب شگفتۂ گل زادگاں نمی بینم
مسافرانِ چمن رخت خویش بربستند — نشان قافلۂ ہمرہاں نمی بینم
بسر زمینِ چمن ابر ہم نمی بارد — وفور مرحمت آسماں نمی بینم
مگر فناست بما مژدۂ حیات دگر — بہار فطرت گل را خزاں نمی بینم

ازیں بوقتِ وداعِ بہار کاشتہ اند
مرا بمژدۂ فصل دگر گذاشتہ اند

فکر و نظر

جناب حبیب اشعر دہلوی

حریفِ جاں نہیں شاید نگاہِ یار ابتک — کہ اپنے ہونے کا ہی مجھکو اعتبار ابتک
قفس بھی فطرتِ حسنِ نظر بدل نہ سکا — مری نگاہ میں ہے شوخیٔ بہار ابتک
وہ تو کہ تجھ پہ مدارِ نشاطِ دہر ہنوز — وہ میں کہ وقفِ ستم ہائے روزگار ابتک
یہ بدگمانیٔ الفت۔ ارے معاذ اللہ! — سمجھ رہا ہوں میں تم کو فریبکار ابتک
نہ پوچھ حوصلۂ دید کی تنک ظرفی — نگاہِ شوق ہے جلووں سے شرمسار ابتک
خدا کرے ترے ترکش کی آبرو ٹھہرے — وہ تیر جو نہ ہوا میرے دل کے پار ابتک
ہے میرے دل میں یک ایسا بھی رازِ اشعر — سمجھ سکی نہ جسے چشمِ فتنہ کار ابتک

تبصرے

سائنس کے کرشمے | مرتبہ میر حسن صاحب ایم ۔ اے تقطیع خورد ضخامت ۱۱۲ صفحات کتابت وطباعت متوسط قیمت مجلد عمر پتہ :- ادارۂ ادبیات اردو، رفعت منزل خیریت آباد حیدر آباد دکن ۔

یہ کتاب ان چند اردو تقریروں کا مجموعہ ہے جو حیدر آباد کے ریڈیو اسٹیشن سے سائنس کے موضوع پر مختلف اصحاب نے نشر کی تھیں، ان تقریروں کا مقصد اردو خواں طبقہ کو سائنس کی ان موٹی موٹی باتوں سے واقف کرنا ہے۔ جن کا جاننا ہر معمولی تعلیمیافتہ کے لئے ضروری ہے۔ چنانچہ اس مجموعہ میں ہوا، پانی، بجلی، ہوابازی ٹیلی فون، کیمیائی جنگ اور ریڈیو پر سات مضامین سات اصحاب کے لکھے ہوئے شامل ہیں۔ زبان عام فہم اور سلیس ہے۔ شروع میں میر حسن صاحب نے سائنس کا تعارف کراتے ہوئے اس کی اہمیت اور ضرورت پر روشنی ڈالی ہے کتاب معلوماتِ عامہ کے سلسلہ میں بہت مفید ہے۔ ہر اردو خواں کو اس کا مطالعہ کرنا چاہئے۔

ہماری غذا | مترجمہ سید مبارز الدین احمد صاحب رفعت تقطیع متوسط ضخامت ۱۵۲ صفحات کتابت طباعت اور کاغذ بہتر قیمت عمر پتہ :- انجمن ترقی اردو (ہند) دہلی۔

یہ کتاب مسٹر رابرٹ میکریسن ڈائرکٹر آف نیوٹریشنل ریسرچ یاسچر انسٹیٹیوٹ کونور کی کتاب کا سلیس وعام فہم ترجمہ ہے۔ یہ کتاب بائیس ابواب پر مشتمل ہے جن میں فاضل مصنف نے بڑی وضاحت اور عمدگی سے یہ بتایا ہے کہ غذا کا مقصد کیا ہے؟ حیاتین کی قسمیں کتنی ہیں۔ ان کا عام اثر صحت اور جسمانی نشوونما پر کیا ہوتا ہے۔ کس کس غذا میں کونسا حیاتین کس مقدار میں پایا جاتا ہے، پروٹین کس کو کہتے ہیں۔ اس کی کتنی قسمیں ہیں یہ کتنے اجزاء پر مشتمل ہوتی ہیں۔ غذا میں اس کی کیا اہمیت ہے۔ ہندوستانی اور یوروپین غذاؤں میں کیا کیا نقائص ہیں۔ اور ان کی اصلاح کس طرح ہوسکتی ہے۔ آخر میں ہندوستان کی اشیاءِ خوردنی کی ایک

طویل فہرست ہے جس میں ہر چیز کی پروٹین، چربی، کاربوہائیڈریٹ، حرارے، اور حیاتین کی تفصیل دی گئی ہے یورپین زبانوں میں غذاؤں پر سینکڑوں کتابیں ہیں مگر اردو میں غالباً اس موضوع پر یہ کتاب اپنی نوعیت کی پہلی ہی کتاب ہے۔ اس سے فائدہ اٹھانا چاہیے۔

انشائے داغ | تقطیع متوسط ضخامت ۱۶۲ صفحات کتابت طباعت اور کاغذ بہتر قیمت عہ پتہ:- انجمن ترقی اردو (ہند) دہلی۔

یہ نواب فصیح الملک مرزا داغ دہلوی کے ان خطوط کا مجموعہ ہے جو مرحوم نے اپنے دوستوں، عزیزوں، شاگردوں اور بعض نوابوں وغیرہم کے نام لکھے تھے۔ مرزا داغ کے تلمیذ رشید سید علی احسن صاحب احسن مارہروی نے ان خطوط کو سلیقہ سے مرتب کیا ہے اور جا بجا ان پر حواشی لکھے ہیں۔ شروع میں موصوف کے ہی قلم سے ایک مقدمہ ہے جس میں حضرت داغ کی انشا اور ان کے خطوط کی خصوصیات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ فاضل مقدمہ نگار نے خواتین کے نام کے خطوط کے سلسلہ میں اپنے استاد کی پوزیشن صاف کرنے کے لئے خواہ مخواہ مولانا شبلی کو مرزا داغ کے پہلو میں لا بٹھایا ہے۔ حالانکہ ان دونوں کے خطوط میں وہی فرق ہے جو ان خطوط کے "مکتوب الیہن" میں ان کی حیثیت عرفی کے لحاظ سے ہے۔ خطوط میں بحیثیت مجموعی کوئی خاص ادبی خوبی تو ہے نہیں۔ تاہم اس حیثیت سے اردو ادب کے سرمایہ میں قابلِ قدر اضافہ ہیں کہ اردو زبان کے ایک مشہور اور بلند پایہ شاعر کے لکھے یا لکھوائے ہوئے ہیں۔

شیخ و برہمن | از جناب اعظم صاحب کریوی۔ تقطیع جیبی ضخامت ۲۱۸ صفحات۔ کتابت طباعت اور کاغذ بہتر۔ قیمت مجلد دو روپیہ۔ پتہ:- دانش محل امین آباد پارک لکھنؤ۔

ڈاکٹر اعظم صاحب کریوی اردو زبان کے مشہور اور کامیاب افسانہ نگار ہیں۔ آپ کے افسانے عموماً ہندوستانی معاشرت یہاں کے رسوم و رواج اور دیہاتی زندگی سے متعلق ہوتے ہیں۔ اردو کے ساتھ ہلکے ہلکے ہندی لفظوں اور کہیں کہیں جملوں کی ملاوٹ زبان و اندازِ بیان میں ایک خاص قسم کی شیرینی اور

جاذبیت پیدا کردیتی ہے۔ شیخ و برہمن آپ کے ہی چند منتخب افسانوں کا ایک دلکش مجموعہ ہے۔ اس کتاب میں سولہ افسانے شامل ہیں اور یہ سب کے سب مندرجہ بالا خصوصیات کے حامل ہونے کی وجہ سے ادبی اور اخلاقی دونوں حیثیتوں سے لائق مطالعہ ہیں۔

انتظام کتب خانہ اور اس کی فن وار تقسیم | تقطیع خورد ضخامت ۷۱ صفحات۔ کتابت طباعت عمدہ، کاغذ بہتر قیمت ۸ / پتہ:۔ مکتبہ جامعہ دہلی۔ لاہور۔ لکھنؤ۔

اس مختصر سے رسالہ میں سید بشیر الدین صاحب لائبریرین لٹن لائبریری مسلم یونیورسٹی علیگڈھ اور سید جمیل احمد صاحب نقوی امپیریل لائبریری کلکتہ نے یہ بتایا ہے کہ کتب خانہ کی عمارت اور اس کا فرنیچر کیسا ہونا چاہئے، کتابوں کو مختلف الماریوں میں فن وار تقسیم کرکے رکھا جائے یا مصنف کے نام کے لحاظ سے پھر یہ کہ فہرست کتب کس ضابطہ کے ماتحت مرتب کی جائے۔ غرض یہ ہے کہ یہ رسالہ کتب خانے کے انتظام سے متعلق مفید معلومات کا ایک اچھا مجموعہ ہے امید ہے کہ لائق مؤلفین حسب وعدہ اپنی مفصل کتاب "معاشیات کتب خانہ" بھی جلد شائع کریں گے۔

صحت وصفائی | از محمد حسین حسان صاحب تقطیع خورد ضخامت ۶۰ صفحات۔ کتابت طباعت اور کاغذ عمدہ قیمت ۴ / پتہ:۔ مکتبہ جامعہ دہلی۔ لاہور و لکھنؤ

اس رسالہ میں بات چیت کے انداز میں صحت اور صفائی کو قائم رکھنے کے متعلق چند مفید ہدایتوں کا بیان ہے تعلیم بالغان و تربیت اطفال کے سلسلہ میں یہ کتاب بہت کارآمد او مفید ہوسکتی ہے۔

رسالے

مصنف | مرتبہ سید الطاف علی صاحب بریلوی تقطیع کلاں ضخامت ۱۹۲ صفحات، کتابت وطباعت عمدہ۔ سالانہ قیمت چار روپیہ۔ پتہ:۔ مجلس مصنفین علیگڈھ

مسلم یونیورسٹی کی وجہ سے علیگڈھ مسلمانوں کے لئے علوم جدیدہ کا مرکز ہے۔ جہاں ہر علم وفن کے لائق و

قابل اساتذہ ہر وقت موجود رہتے ہیں۔ لیکن افسوس یہ ہے کہ یونیورسٹی کا ماحول اور یہاں کے اساتذہ کی مصروفیتیں کچھ اس قسم کی ہیں کہ ان حضرات کے علمی اور ذہنی کمالات صرف درس و تدریس تک محدود ہو کر رہ گئے ہیں۔ تصنیف و تالیف اور علمی تحقیق و تدقیق کے میدان میں یہ بہت کم نظر آتے ہیں۔ غالباً اسی صورتِ حال کو دیکھ کر اب بعض اربابِ ہمت نے علیگڈھ میں ایک "مجلس مصنفین" کی داغ بیل ڈالی ہے۔ جس کا مقصد "علوم و فنونِ مشرقیہ کو رواج دینا اور تصانیف و تراجم کے ذریعہ زبانِ اردو کی حفاظت کرنا اور ترقی دینا" ہے۔ اس مقصد کو پورا کرنے کے لئے مختلف علوم و فنون کے مصنفوں، اساتذہ اور مضمون نگاروں کو ہفتہ وار کسی ایک جگہ مجتمع ہو کر اپنے مقالات کے پڑھنے۔ اور مختلف علمی مسائل پر گفتگو کرنے کی دعوت دیجائیگی۔ اس انجمن نے ایک سہ ماہی رسالہ بھی اپنے آرگن کی حیثیت سے شائع کرنا شروع کیا ہے۔ چنانچہ زیرِ تبصرہ پرچہ اسی رسالے کا پہلا نمبر ہے۔ اس نمبر میں پہلے "اثرات" کے زیرِ عنوان جناب مرتب نے مجلس کا تعارف کرایا ہے اور اس کے مختلف اجلاسوں کی کارروائی لکھی ہے۔ اس کے بعد ارکان، اور عہدہ داران مجلس کے ناموں کی فہرست ہے۔ ارکان کی فہرست میں مسلم یونیورسٹی کے اساتذہ کے علاوہ کچھ باہر کے اربابِ قلم کے نام بھی نظر آتے ہیں۔ پھر مضامین کا سلسلہ شروع ہوتا ہے جس میں آٹھ مقالات شامل ہیں۔ مضامین سب کے سب بلند پایہ، پُر از معلومات اور تحقیقی ہیں، خصوصاً "نواب وونڈے خان" سید الطاف علی صاحب"، مولانا فضل حق و عبدالحق خیر آبادی" مفتی انتظام اللہ صاحب اکبر آبادی "حقیقت موت" مولانا محمد امین حزیا کوٹی "مصر قدیم کی پہلی شہنشاہی" مولانا طفیل احمد صاحب (علیگ) "کیا موجودہ تصوف خالص اسلامی ہے" پروفیسر مولوی ضیاء احمد صاحب بدایونی۔ توجہ اور غور سے پڑھنے کے لائق ہیں۔ آخر میں دو نظمیں ہیں ہم ارکان مجلس کو ان کے اس اقدام پر مبارکباد دیتے ہیں اور ان کی کوششوں کے لئے زیادہ سے زیادہ بارآور ہونے کی دعا کرتے ہیں۔

غزائیات | مرتبہ حکیم حافظ محمد سعید صاحب دہلوی تقطیع کلاں ضخامت علاوہ فہرست کے ۱۶۴ صفحات

کتابت وطباعت بہتر قیمت ۸ ر پتہ :- ہمدرد منزل لال کنواں دہلی۔

اسال بھی روایات ماضی کے مطابق دہلی کے مشہور ووقیع طبی رسالہ "ہمدردِ صحت" کا خاص نمبر "غذائیت" کے نام سے اسی روایتی تزک واحتشام اور خاص اہتمام وانتظام سے شائع ہوا ہے۔ قدیم زمانہ کی تہذیبوں اور تمدنوں میں کیا کیا غذائیں تھیں ان میں عہد بعہد کیا ترقی ہوئی، غذا کا مقصد، غذا کے اجزا ترکیبی نفع وضرر کے اعتبار سے غذاؤں میں باہمی فرق، غذا کے انواع واقسام۔ مشاہیر عالم کی غذائیں، عمر کی مختلف منزلوں کی مختلف غذائیں۔ پھر غذاؤں کے ساتھ مشروبات کا تعلق اوران کا باہمی اثر، غذا کے کھانے اور پکانے کے اصول اوران کے متعلق ہدایات، غذا کو ہضم کرنے کے لئے ہدایات۔ علاج بالغذا۔ غذا میں جنگ اورامن کا اثر۔ غذا اور دوا وغیرہ وغیرہ۔ غرض یہ ہے کہ غذا کی نسبت بحث وتحقیق کا کوئی ایک گوشہ بھی ایسا نہیں ہے جس کا تحقیقی اور پُراز معلومات تذکرہ اس نمبر میں نہ ہو۔ آخر میں خشک اور ٹھوس مضامین کی خشکی کو دور کرنے کے لئے "ادبیات غذا" کے زیر عنوان چند نظمیں اور افسانے ہیں جو کسی نہ کسی حیثیت سے غذا سے ہی متعلق ہیں۔ یہ حقیقت ہے کہ غذا سے متعلق اتنی محققانہ اور جامع طبی، تاریخی، مذہبی اور اقتصادی ومعاشرتی معلومات کسی ایک جگہ جمع نہیں ملسکتیں۔ پھر اس گرانی کے زمانہ میں اتنے ضخیم نمبر کو صرف ۸ ر میں فروخت کرنا بڑی ہمت اور خدمتِ خلق کا کام ہے۔ ہندوستان میں غذا کا مسئلہ بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ ہر تعلیم یافتہ ہندوستانی کو اس نمبر کا خاص توجہ اور غور سے مطالعہ کرنا چاہئے۔

عالمگیر سالانہ نمبر | تقطیع بڑی ضخامت ۱۹۴ صفحات کتابت اور طباعت عمدہ قیمت ۱۲ ر پتہ دفتر رسالہ "عالمگیر" لاہور

یہ لاہور کے مشہور رسالہ عالمگیر کا خاص نمبر ہے۔ جس میں سنجیدہ اور دلچسپ افسانوں کے علاوہ قابل قدر علمی، تاریخی اور ادبی مقالات ومضامین بھی شریک اشاعت ہیں۔ حصۂ منظومات میں جو نظمیں اور غزلیں شامل ہیں ان کا معیار بھی خاصہ بلند ہے۔ علمی اور ادبی تنوعات کے اس ضخیم مجموعہ کے لئے بارہ آنے کی قیمت اور وہ بھی اس گرانی کے زمانہ میں واقعی کم ہے۔

برہان

جلد نہم　　　　شمارہ (۲)

رجب المرجب ۱۳۶۱ھ مطابق اگست ۱۹۴۲ء

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

دارالعلوم دیوبند کے شیخ الحدیث اور جمعیۃ علماء ہند کے صدر حضرت مولانا سید حسین احمد صاحب مدنی کی گرفتاری اور سزایابی کا حال ہندوستان کے انگریزی اور اردو اخبارات میں شائع ہو چکا ہے، مسلمانوں نے مولانا کی گرفتاری پر اپنے جس غم و غصہ کا اظہار کیا ہے اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ جگہ جگہ ہڑتالیں ہوئیں، جلوس نکالے گئے اور جلسے ہوئے، اخبارات نے مقالاتِ افتتاحیہ لکھ کر اپنے قلبی تاثرات کا اظہار کیا۔ عربی کے مشہور مصرعہ "عند الشدائد تذھب الاحقاد" مصیبتوں کے وقت دشمنیاں مٹ جاتی ہیں" کے مطابق اس عام احتجاج میں، سیاسیات میں مولانا کے ہم خیال و شریک عمل حضرات کے دوش بدوش وہ اصحاب بھی نظر آتے ہیں جو علمی اور عملی کمالات کی بنا پر مولانا کے ساتھ ذاتی عقیدت رکھتے ہیں۔ مگر سیاسی مسلک میں ان کے ہم نوا نہیں ہیں، اختلافِ آراء و خیالات کے باوجود مولانا کی گرفتاری پر مسلمانوں کا یہ متفقہ اور متحدہ احتجاج مولانا کی عام مقبولیت اور ہر دلعزیزی کی روشن دلیل ہے جس کے وہ جانشین حضرت شیخ الہند ہونے کی حیثیت سے بجا طور پر مستحق ہیں۔

مولانا کی نسبت یہ سب کو معلوم ہے کہ ان کی اولین حیثیت دارالعلوم کے صدر الاساتذہ کی ہے اور ان کی سیاسی سرگرمیاں جس حد تک بھی ہوں ثانوی حیثیت رکھتی ہیں۔ اس بنا پر ایسی صورت میں جبکہ دارالعلوم کا تعلیمی سال قریب الختم ہے حکومت کا مولانا کو گرفتار کر لینا سینکڑوں طلبا علوم دینیہ کے لئے جو آجکل دارالعلوم کے دورۂ حدیث میں شامل ہیں کس درجہ عظیم ... نقصان کا باعث ہو سکتا ہے۔ غالباً حکومت کو اس کا پورا اندازہ نہیں ہے، یورپین ممالک میں مذہبی رہنماؤں اور یونیورسٹیوں کو پروفیسروں کے سیاسی رہنماؤں کی بہ نسبت اپنے سیاسی آراء و افکار کو ظاہر کرنے کی آزادی نسبتہً زیادہ حاصل ہوتی ہے۔ لیکن جس ملک میں ہم زندگی کا سانس لے رہے ہیں ایک ترجمانِ حقیقت

شاعر اس کی نسبت اب سے سالوں پہلے ہی کہہ گیا تھا ؎

یہ دستورِ زباں بندی ہے کیسا تیری محفل میں یہاں نوبات کرنے کو ترستی ہے زباں میری

اس لئے جو کچھ ہوا اس پر نہ حیرت کی ضرورت ہے اور نہ کسی سے اس کے شکوہ و شکایت کی حاجت۔ ضروری صرف یہ امر ہے کہ مسلمان بحیثیت مسلمان ہونے کے اپنا فرض محسوس کریں اور اپنے عمل سے اپنی زندگی کا ثبوت دیں۔

افسوس ہے ۳۱ مئی ۱۹۵۱ء کو مولانا حیدر حسن خاں صاحب ٹونکی نے جو ہندوستان کے مشہور محدث اور عالم تھے اپنے وطن ٹونک میں وفات پائی۔ مولانا مرحوم علوم عقلیہ و نقلیہ کے جامع اور ماہر تھے۔ قدیم طرز تعلیم کے مطابق شروع شروع میں آپ کو منطق فلسفہ اور ریاضیات کے ساتھ زیادہ اشتغال رہا لیکن بعد میں انھوں نے اپنی پوری زندگی حدیث کے درس و تدریس اور اس کی خدمت کے لئے وقف کر دی تھی، علوم ظاہریہ کے علاوہ مکہ معظمہ جا کر باطنی سلوک و معرفت کا فیض حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکی سے حاصل کیا تھا جس سے آخر دم تک ان کی روحانیت کا چراغ روشن رہا۔ علمی و عملی کمالات کے ساتھ فضائل اخلاق کا پیکر تھے۔ نہایت حلیم، متواضع منکسر اور عالی حوصلہ بزرگ تھے انھوں نے اپنی علمی خودداری کو کبھی طمع وجاہت و شہرت یا جذبۂ جلب زر کے آستانہ پر رسوا کرنا گوارا نہیں کیا۔ اس قسم کے جامع الفضائل علماء اب کہیں کہیں شاذ و نادر ہی نظر آتے ہیں، اس بنا پر مولانا مرحوم کی وفات اسلامی دنیائے علوم کا ایک عظیم حادثہ ہے۔ دعا ہے کہ حق تعالیٰ آنمرحوم کو صدیقین و شہدا کا مقام جلیل عطا فرمائے۔

لکھنؤ کے اخبار پاؤنیر مورخہ ۸ جولائی کی اگر یہ اطلاع صحیح ہے کہ یوپی گورنمنٹ کے سررشتۂ تعلیم نے ایک سرکلر کے ذریعہ بتایا ہے کہ اس سال سے اسکولوں کیلئے جو نصابِ درس منظور ہوا ہے اس میں دوسرے مضامین کی طرح موسیقی بھی لازمی مضمون کی حیثیت سے شامل ہے تو ہم نہیں کہہ سکتے کہ یوپی گورنمنٹ نے ایسا قدم اٹھا کر مسلمانوں کے لئے کس درجہ رنج اور افسوس کا سامان بہم پہنچایا ہے، ہم یہ جانتے ہیں کہ ناچنا اور گانا قدیم ہندو تہذیب اور یورپ کے موجودہ تمدن دونوں کا لازمی جزء ہے لیکن جہاں تک اسلامی تہذیب و تمدن کا تعلق ہے اس فن کی کسی طرح بھی حوصلہ افزائی نہیں کی جا سکتی مغربی

تہذیب و تمدن کے وسیع اثرات کے باوجود یہاں کے شریف مسلمان خاندان اپنے لڑکوں اور لڑکیوں کے لئے گانے بجانے کو اسلامی شرافت و نجابت کے خلاف سمجھتے ہیں اور وہ کبھی اسے پسند نہیں کر سکتے کہ ان کی اولاد خود ان کے سامنے یا کسی اور کے روبرو اپنی نغمہ ریزیوں سے فضا کو "موسیقیت زار بنا دے"۔

مذہبی احکام سے قطع نظر سوال یہ ہے کہ کیا اس فن کی تحصیل کے بغیر کوئی تعلیم یافتہ انسان صحیح معنیٰ میں تعلیم یافتہ نہیں کہلایا جا سکتا؟ کیا اخلاق اور لوازمِ انسانیت کی تکمیل موسیقی سے ہی ہوتی ہے؟ اور کیا کچھ اور نہیں تو کم از کم اس طرح بے روزگاری کا حل نکل آتا ہے؟ اگر ان باتوں میں سے کوئی ایک بات بھی نہیں ہے تو پھر معلوم نہیں کہ حکومت کا یہ سرکلر کس غرض پر مبنی ہے۔

خاکسار نے ایک مرتبہ ایک انگریز دوست سے دریافت کیا تھا کہ آپ لوگوں میں ناچ کو صرف ایک تفریحی حیثیت حاصل ہے یا اس کی کوئی اخلاقی یا روحانی اہمیت بھی ہے، موصوف نے جواب دیا کہ ناچ ہمارے نزدیک محض تفریح نہیں ہے بلکہ اس سے روحانیت کو بھی بڑی ترقی ہوتی ہے" میں نے کہا "یہ کس طرح" جواب ملا "کہ ضبطِ نفس (Self Control.) کی مشق اس کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے اتنی عمدہ نہیں ہو سکتی"۔

ممکن ہے یوپی کے سر رشتۂ تعلیم کے نزدیک بھی گانے بجانے کو لازمی کر کے بچوں اور بچیوں میں اسی طرح کا "ضبطِ نفس" یا "روحانیت" پیدا ہو جانے کی توقع ہو۔ لیکن سر رشتہ کو مسلمانوں کی طرف سے اس دھوکہ میں نہیں رہنا چاہئے کہ وہ کبھی بھی پیتل کو سونا، یا ریت کے چمکتے ذروں کو پانی باور کر سکتے ہیں؟

حکومت یوپی کا فرض ہے کہ وہ مسلمانوں کی ملی تہذیب کا احترام کرتے ہوئے اس حکم کو فوراً منسوخ کر دے۔ یا کم از کم مسلمان بچوں اور بچیوں کو اس لزوم سے مستثنیٰ قرار دے۔ جمعیۃ علماء ہند نے اس سلسلہ میں سب سے پہلے عملی قدم اٹھایا ہے۔ امید ہے کہ دوسری مسلم جماعتیں اور ادارے بھی اس معاملہ میں جمعیۃ کے ساتھ تعاون کر کے اپنی اسلامی حمیت و غیرت کا ثبوت دینگے۔

قرآن مجید اور اس کی حفاظت

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

(۳)

از جناب مولانا محمد بدر عالم صاحب میرٹھی استاذ حدیث جامعہ اسلامیہ ڈابھیل

اب تھوڑا سا حال تورات کا اور سن لیجئے۔ ابن حزم ظاہری فرماتے ہیں کہ:-

تورات کا حال اناجیل سے بسا غنیمت ہے اس لئے کہ اس کو یہود کی حکومت کی طاقت بھی حاصل تھی، اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ بھی ان کے متبعین کی ایک بڑی جماعت تھی پھر ان کے بعد تک بھی یہ سلسلہ قائم رہا ان میں بہت سے انبیاء ہوتے رہے، جیسے یوشع وداؤد وسلیمان علیہم السلام جن کے ذریعہ سے حفاظتِ تورات کی تجدید ہوتی رہی۔ البتہ تورات کیلئے مخالف زمانہ وہ آیا ہے جبکہ سلیمان علیہ السلام کے بعد ان میں کفر ظاہر ہوا، بت پرستی رواج پاگئی انبیا کے قتل کی ناپاک خصلت پیدا ہوگئی اور تورات کو جلانا اور بیت المقدس پر پے درپے لوٹ ڈالنا ان کا شعار بن گیا، نوبت بایںجا رسید کہ اسی کفر وطغیان کے حال میں ان کی سلطنت تباہ ہوگئی۔ [۱]

پھر دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ:-

"یہود اپنی شریعت سبت اور دوسرے احکام کو تورات پر محول کرتے ہیں حالانکہ ان احکام کا تو کیا خود تورات کا ثبوت ان کے پاس نہیں ہے کیونکہ اس پر ان کا اتفاق ہے کہ ان کے اوائلِ اصحاب سب مرتد ہو کر دینِ موسوی چھوڑ بیٹھے تھے اور سینکڑوں برس تک بت پرستی میں مشغول رہے یہ بات

---

[۱] کتاب الفصل ج ۲ ص ۴۔

قطعاً محال ہے کہ ایک کافر بت پرست بادشاہ اور اس کے ساتھ تمام جماعت اس شریعت سبت یا کسی دینِ الٰہی پر عمل پیرا یا اس کی محافظ ہو۔" ؎۱

حافظ ابنِ تیمیہؒ کا بیان ہے۔

"جب پہلی مرتبہ بیت المقدس تباہ ہوا اور بنو اسرائیل کو جلا وطن کر دیا گیا تو اس کے بعد اصل تورات کا کہیں پتہ نہ رہا۔ یہود کا گمان ہے کہ ایک شخص مسمی عازر ؎۴ نے ان کو تورات پھر لکھوائی تھی اور وہ نبی تھا مگر اس کی نبوت میں لوگوں کا اختلاف ہے۔ اس لئے تورات کی نقل گو ایک زمانہ تک بطور تواتر رہی مگر درمیان سے سلسلۂ نقل مفقود ہو جانے کی وجہ سے اس وقت تورات کو یقین کے ساتھ حضرت موسیٰؑ کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا۔" ؎۲

پھر فرماتے ہیں کہ

یہود و نصاریٰ سب کو یہ امر معلوم ہے کہ جب پہلی مرتبہ بیت المقدس برباد ہوا اور اس کے باشندے قید کر لئے گئے تو عام طور پر تورات کے نسخہ نابود ہو گئے اس کے بعد بقول یہود عزیر نے ان کو توریت لکھوائی اور ایک نسخہ کہیں سے ان کو اور ملا اُس سے اس کا مقابلہ کر لیا گیا۔ مگر چونکہ مقابلہ دو شخص کر سکتے ہیں، اور دو شخصوں میں غلطی کا احتمال پھر باقی رہ سکتا ہے اس کے دفع کے لئے ضروری ہے کہ یہ ثابت کیا جائے کہ تورات کسی نبیٔ معصوم سے حاصل کی گئی تھی یا کسی نبیٔ معصوم نے اس کے جملہ الفاظ کی تصدیق کی تھی اس وقت البتہ اس کی یقینی تصدیق ہو سکتی ہے مگر جبکہ نہ یہ ثابت ہو سکتا ہے کہ کسی نبیٔ معصوم نے اس کتاب کو سپرد کیا نہ بطریق تواتر اس کی سند حضرت موسیٰ علیہ السلام تک پہنچتی ہے تو پھر کیونکر اس کو کتاب الٰہی تسلیم کیا جا سکتا ہے۔" ؎۳

؎۱ کتاب الفصل جلد ۱ ص ۶۸۔ ؎۲ الجواب الصحیح ج ۱ ص ۳۶۸۔ ؎۳ " ج ۲ ص ۱۷

؎۴ اس شخص کے نام میں اختلاف ہے کہیں عزرا، اور کہیں عزیر ہے جیسا کہ آئندہ صفحات میں آپ کے ملاحظے سے گذریگا۔

اس واقعہ کو حافظ عماد الدین ابن کثیر المتوفی ۷۷۴ھ اور امام بغوی المتوفی ۵۱۶ھ نے بھی زیر آیت وقالت الیھود عُزَیرٌ ابن اللہ نقل فرمایا ہے۔ ہر دو تفاسیر کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ عمالقہ اور بخت نصر کے زمانہ میں جب ایک عالمگیر تباہی بنی اسرائیل پر آئی اور ان کے علماء قتل کر دئے گئے تو دوبارہ ان کو تورات کا نسخہ صرف عُزَیر کے واسطہ سے حاصل ہوا ہے۔ امام بغوی کی تفسیر میں ہے کہ۔

چونکہ عزیر اس وقت بہت بچے تھے اس لئے ان کو قتل نہیں کیا گیا تھا۔

جس نسخہ سے عزیر کی عطا کردہ تورات کا مقابلہ کیا گیا تھا وہ صرف ایک شخص کے بیان پر برآمد ہوا ہے چنانچہ امام بغوی فرماتے ہیں۔

ان رجلا قال ان ابی حدثنی عن جدی	ایک شخص نے بیان کیا کہ میرے والد نے میرے دادا سے
ان التوراۃ جعلت فی خابیۃ ودفنت	روایت کی ہے کہ توراۃ ایک گوشہ میں چھپائی ہوئی تھی
فی کرم فانطلقوا معہ حتی اخرجوھا	اور انگوروں کے باغ میں مدفون تھی پس وہ سب اس کے ساتھ
فعارضوھا بما کتب لھم عزیر فلم	ساتھ چلے اور اس کو نکال لیا۔ اب جو انھوں نے عزیر کی لکھائی ہوئی توراۃ کا اس سے مقابلہ کیا تو اس میں ایک
یجد وہ غادر منھا حرفا اھ	حرف کا بھی فرق نہ تھا

عزیر کو تورات ملنے کی جو صورتیں لکھی ہیں وہ بھی کچھ عجیب ہیں مگر یہ امر زیادہ موجب شک ہے کہ جب پہلا نسخہ موجود تھا تو عزیر پر بجائے از سر نو تورات الہام کئے جانے کے اس اصل نسخہ کے متعلق ہی الہام کیوں نہ ہو گیا تاکہ بسہولت وہ نسخہ اپنی جگہ سے نکال لیا جاتا اور وہ نسخہ یقیناً ان کا مصدقہ بھی ہوتا۔

آخر پھر بھی عزیر کی تورات کی تصدیق اس نسخہ سے مقابلہ کے بعد ہی ہوئی پھر اس طوالت کی حاجت کیا تھی اس کے بعد صرف اس شخصِ واحد کا یہ بیان ہے کہ میرے باپ دادا یہ کہتے چلے آئے تھے کہ تورات یہاں مدفون ہے اب معلوم نہیں ہے کہ جو تورات یہاں مدفون تھی وہ درحقیقت وہی تورات تھی جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کو ملی یا کوئی اور جعلی تورات تھی جس کو پہلے سے یا اب محض بنی اسرائیل کو دھوکہ دینے کی غرض سے ایک فرضی

اسناد کے ساتھ دفن کر دیا گیا تھا۔ مزید برآں یہ کہ اب تک یہ بات ثابت نہیں کہ یہ مخبر شخص کون تھے تاکہ ان کی ثقاہت پر اطمینان کرکے واقعہ کی کسی قدر تصدیق ممکن ہوسکے۔ پھر اس جگہ غور کرنے والے کے لئے ایک عجیب منطقی دور پیدا ہو جاتا ہے یعنی عزیر کی عطا کردہ تورات کی تصدیق تو اس نسخہ پر موقوف ہے اور اس نسخہ کی تصدیق عزیر کی تورات پر موقوف ہے جب تک کہ ایک نسخہ کا صدق اپنی جگہ پہلے ثابت نہ ہولے اس وقت تک عند المقابلہ ایک نسخے سے دوسرے کی تصدیق طفلانہ خیال ہے صرف یہ ظن وتخمین دنیوی معاملات میں تو کفایت کرسکتا ہے مگر جہاں تواتر کی ضرورت ہو اس جگہ ایسے مشتبہ قرائن سے مقصد برآری کی توقع محض غلط ہے بالخصوص جبکہ یہود کے نزدیک تواتر کی شرطیں جمہور سے بھی کچھ زیادہ سخت ہیں [1]

اس موقع پر علامہ رشید رضا کی تنبیہ نہایت اہم ہے وہ فرماتے ہیں کہ

اس سلسلہ کی جو روایات درج ہو چکی ہیں یہ سب زنادقہ یہود سے ماخوذ ہیں ہاں جو نسخہ کہ عزیر نے بیت مقدس کی تخریب اور ہیکل کے جل جانے کے بعد خود لکھا تھا اس میں ایک حصہ تورات کا بھی شامل تھا اور بہت سا حصہ شریعت بابلین کا تھا یہی وجہ ہے کہ اس میں بے شمار الفاظ لغت بابلیہ کے پائے جاتے ہیں۔

مولانا رحمت اللہ کیرانوی لکھتے ہیں کہ

جمہور اہل کتاب کا خیال ہے کہ السفر الاول والثانی من اخبار الایام۔ عزیر نے باعانت حجی و زکریا علیہما السلام لکھی ہیں لہذا یہ کتابیں فی الحقیقت ان تین انبیاء کی تصنیف کردہ ہوئیں۔ بایں ہمہ آٹھویں اور ساتویں باب کے سفر اول میں جو بیان بنیامین کی اولاد کے متعلق درج ہے وہ قطعاً متعارض ہے، ساتویں باب میں بنیامین کے تین بیٹے اور آٹھویں باب میں پانچ بیٹے بتائے گئے ہیں اور خود تورات میں دس ہیں۔ علماء اہل کتاب کا اتفاق ہے کہ سفر اول کا بیان غلط ہے اور اس کی وجہ

---

[1] دیکھو توجیہ النظر صہ۱۵ مصنفہ طاہر بن صالح دمشقی جو اسی صدی کے علماء میں سے ہیں۔

یہ ذکر کی گئی ہے کہ عزرا کو اولاد اور پوتوں میں تمیز نہ ہوئی اس لئے یہ مغالطہ لگا نیز اس کی وجہ یہ بھی تھی کہ نسب نامہ کے متعلق جن اوراق سے عزرا نے نقل کیا تھا وہ ناقص تھے۔ اب سوچنے کا مقام ہے کہ اگر یہ تورات درحقیقت وہی موسوی تورات تھی تو ان ہر سہ انبیا نے اس کا خلاف کیسے کیا بظاہر تو یہ متبعین تورات ہی ہونگے لہذا صاف نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ تورات دراصل تورات ہی نہ تھی ورنہ اس کا خلاف نہ کیا جاتا۔ یہاں سے ایک ضمنی نتیجہ یہ بھی نکلتا ہے کہ جیسا کہ اہل کتاب کے نزدیک انبیاء صدور کبائر سے معصوم نہیں ہیں اسی طرح تحریر و تبلیغ میں خطا سے بھی معصوم نہیں۔ ورنہ ان ہر سہ انبیاء کو آخر تک یہ غلطی کیونکر لگتی۔ [1]

مذکورۂ بالا تحقیق سے ظاہر ہے کہ عزیر کی تحریر کردہ تورات بھی غلط رہی اب اگر بقول یہود کے تسلیم کر لیا جائے کہ عزیر نے تورات گم ہوجانے کے بعد پھر ان کو لکھوادی تھی اور وہ صحیح بھی تھی پھر بھی سلسلۂ سند کا اتصال ثابت نہیں ہوتا کیونکہ حادثۂ انتیوکس میں وہ نسخہ اور اکثر نقول ضائع ہوچکے تھے۔

اس حادثہ کی قدرے تفصیل آئندہ آتی ہے۔

انسائیکلوپیڈیا پاپینی میں ڈاکٹر سکندر کیدس سے جو فضلائے مسیحین میں معتمد شخص ہے منقول ہے وہ اپنی کتاب دیباچہ بائبل جدید میں لکھتا ہے کہ۔

مجھے دلائل خفیہ سے تین چیزوں کا یقین ہوگیا ہے (۱) موجودہ تورات موسیٰ علیہ السلام کی تصنیف نہیں۔ (۲) تورات عہد موسیٰ علیہ السلام میں مکتوب نہیں ہوئی بلکہ بعد میں کبھی کنعان یا یوروشلم میں لکھی گئی ہے (۳) تورات کا تصنیف ہونا داؤد علیہ السلام کے عہد سلطنت سے قبل ثابت نہیں ہوتا اور نہ عہد حزقیال کے بعد بلکہ سلیمان علیہ السلام کے زمانہ میں اُس کا تالیف ہونا ظاہر ہوتا ہے گویا ایکہزار سال ولادت عیسیٰ علیہ السلام سے قبل یا اس کے قرب وجوار میں سمجھ لیجیے۔ خلاصہ یہ ہے

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھو اظہار الحق ص۱۲۶ جلد ۲

کہ موسیٰ علیہ السلام کے ۸۰۰ سال بعد اس کا تصنیف ہونا قرین قیاس ہے۔

فاضل نورتن جو کہ مسیحی علماء میں سے ہے اس جگہ ایک عجیب بات لکھ گیا ہے وہ کہتا ہے ۔ ۔

"یہ کیا بات ہے کہ توراۃ کے محاورات میں اور ان کتب کے محاورات میں جو بنی اسرائیل کے قید بابل سے رہائی کے بعد کی تصانیف ہیں کوئی فرق ظاہر نہیں ہوتا حالانکہ دونوں زمانوں میں ۹۰۰ سال کا فاصلہ ہے اور اس امر کا تجربہ شاہد ہے کہ ادوار زمان کے اختلاف سے زبانوں میں بہت کچھ اختلاف ہو جاتا ہے مثلاً آج جو انگریزی زبان ہے اگر اس کا ۴۰۰ سال قبل کی زبان سے مقابلہ کیا جاوے تو اس میں یقیناً بہت بڑا تفاوت ہوگا اسی محاورات کے اشتراک کو دیکھکر فاضل لیوسلسن کی رائے یہ قائم ہو گئی ہے کہ درحقیقت توراۃ اسی زمانہ کی تصنیف ہے جو بنی اسرائیل کی رہائی کا زمانہ ہے۔

یہ فاضل لیوسلسن وہ شخص ہے جس کو عبرانی زبان میں مہارت تامہ حاصل تھی۔ نورتن اس جگہ ایک تنبیہ اور کر گیا ہے وہ کہتا ہے کہ " موسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں یہ رسم کتابت ہی نہ تھی"

فاضل ہندی مولانا رحمت اللہؒ اس کی تشریح میں فرماتے ہیں کہ۔

اس بیان سے نورتن کا مقصود یہ ہے کہ جب موسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں یہ رسم کتابت ہی نہ تھی تو پھر ان پانچ کتابوں کا کاتب موسیٰ علیہ السلام کو کیسے کہا جا سکتا ہے۔

اگر تاریخ اس امر کی شہادت دے تو فی الواقع یہ دلیل نہایت قوی ہے۔

لندن مطبع چارلس والسن ۱۸۵۰ء کی ایک مطبوع تاریخ میں ہے۔

پہلے زمانہ میں طریق کتابت یہ تھا کہ لوہے کی سلائیوں سے پیتل یا ہڈی یا سیسہ یا لکڑی یا موم پر نقش کر دیا کرتے تھے اس کے بعد اہل مصر نے بجائے ان کے درخت کے پتے استعمال کرنا شروع کر دیئے پھر قرن ثامن میں روئی اور ریشم کا کاغذ تیار ہوا اور تیرھویں قرن میں کپڑے کا کاغذ بنا اور ساتویں

قرن میں قلم کی ایجاد ہوئی [۱]

اگر اس مورخ کا کلام صحیح ہے تو بلا شبہ اس سے نورتن کے کلام کی تائید ہوتی ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ مروجہ تورات وانجیل کے متعلق کوئی ضمانت نہیں دیجاسکتی کہ آسمان سے نازل شدہ کتابیں یہی ہیں اور رہ گئے یہود ونصاریٰ کے دعاوی تو جب تک ان کے ساتھ واقعات کی شہادت نہ ہو ان کو کوئی اہمیت نہیں دی جا سکتی [۲]۔ غرض تورات کا حال گو نسبتہً غنیمت سہی مگر سند کا اتصال یہاں بھی مفقود ہے موسیٰ علیہ السلام کے کچھ زمانہ بعد تک گو حفاظت کا تسلسل ثابت ہوتا ہے مگر یہ تسلسل سلیمان علیہ السلام کے عہد سے قبل ایسا معدوم ہوجاتا ہے کہ اصل تورات کا پتہ تک نہیں لگتا۔ سفر ملوک اول ۸ سے ظاہر ہوتا ہے کہ جس صندوق میں موسیٰ علیہ السلام کی وصیت کردہ تورات موجود تھی وہ بنی اسرائیل کے قبضہ میں نہیں رہا تھا بلکہ جب بنی اسرائیل کے بزرگ یروشلم میں حضرت سلیمان علیہ السلام کے پاس جمع ہوئے اور کاہنوں نے خداوند کے عہد کا صندوق کھولا تو اس میں تورات کا نسخہ نہ تھا بجز ان دو لوحوں کے جن پر احکام عشرہ لکھے ہوئے تھے۔

اس کے بعد حسب بیان کتب مقدسہ آخری عہد میں سلیمان علیہ السلام کے ارتداد کا عظیم الشان حادثہ رونما ہوتا ہے (العیاذ باللہ) بت پرستی رواج پاجاتی ہے معابد بنائے جاتے ہیں۔ بت تراشے جاتے ہیں۔ ایسی بت پرستی کے دور میں بھلا کسی کو توراۃ کی حفاظت کا کیا خیال آسکتا ہے۔ پھر سلیمان علیہ السلام کے بعد اس سے بڑھکر ایک اور شدید واقعہ یہ پیش آتا ہے کہ اسباط بنی اسرائیل میں افتراق پیدا ہوتا ہے اور ایک سلطنت کے بجائے دو سلطنتیں قائم ہوجاتی ہیں ایک کا نام سلطنت اسرائیلیہ اور دوسری کا نام سلطنتِ یہودا۔ ان دونوں سلطنتوں میں بھی یہی ہواگرم رہتی ہے اس زمانہ میں بھی بھلا تورات کی حفاظت کا کیا سوال ہوسکتا ہے۔

اس کے بعد پھر یوشیا بن آموں کے ایام سلطنت تک تورات کا کوئی پتہ نہیں چلتا یہانتک کہ یہ صدق دل سے تائب ہوکر اس کی سعی کرتا رہا کہ کہیں سے تورات کا نسخہ دستیاب ہوجائے مگر سترہ سال تک نہ کہیں اس کو

---

[۱] تفصیل کے لئے دیکھئے الفہرست لابن الندیم [۲] اقتباس از اظہار الحق ج ۱ ص ۱۸۸۔

تورات کا نسخہ دیکھنا نصیب ہوا اور نہ سننے میں آیا۔ اٹھارویں سال میں حلقیا کاہن کہتا ہے کہ اس کو بیت المقدس میں تورات کا ایک نسخہ ملا ہے جیسا کہ سلاطین کی دوسری کتاب ۲۲ سے ظاہر ہوتا ہے مگر اس کو کوئی عاقل تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں ہے کہ جو تورات سلیمان علیہ السلام کے عہد سے قبل مفقود ہو چکی تھی وہ حلقیا کاہن کو پھر اُس جگہ مل جاتی ہے جو بار ہا دشمنوں کے ہاتھوں لوٹا جا چکا تھا یہ کس قدر تعجب خیز افسانہ ہے کہ جس جگہ زمانۂ دراز تک بتوں کے نام کا مذبح بنا رہا مخالفین ہر وقت آتے جاتے تھے مخالفینِ تورات کا غلبہ رہا وہیں ایک تورات کا نسخہ حلقیا کو مل جاتا ہے جس کا سلطنت کو بھی کئی سال تک سراغ نہ لگا تھا بہت قرینِ قیاس ہے کہ حلقیا کاہن نے سلطنت کا رخ دیکھکر اپنی سرخروئی اور تقرب کے لئے اس مدت میں ایک خود تراشیدہ تورات کو تورات موسیٰ کہا ہو، بالخصوص جبکہ قدماء مسیحیین اور متاخرین یہود کے زعم میں ترویجِ مذہب کے لئے اس قسم کا اختراع مستحبات مذہب میں سے سمجھا جاتا تھا۔

اور اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ یہ نسخہ صحیح تھا تو بھی اس کی حفاظت کا دعویٰ یوشیاہ کے ایامِ سلطنت تک کیا جا سکتا ہے۔ یوشیاہ کے انتقال کے بعد پھر سلطنت ارتداد کے قعر مذلت میں گر پڑتی ہے اور کئی بادشاہتیں ارتداد کے حال میں گذر جاتی ہیں لہذا تواتر تورات جو یوشیاہ کے زمانہ سے قبل ختم ہو چکا تھا یوشیاہ کے عہد کے بعد پھر ختم ہو۔ یوشیاہ کی صرف تیرہ سال تورات کی حفاظت سے ماقبل و مابعد کے انقطاع کی کیا مکافات ہو سکتی ہے۔ بخت نصر کے عہد کی تباہی کی داستان ان سب سے زیادہ ہے جس نے نہ تورات کو رکھا نہ کسی اور عہد عتیق کی کتاب کو۔ اب اگر تسلیم کر لیا جائے کہ اس کے بعد عزرا نے تورات لکھوادی تھی تو بھی اس منقطع الاسانید تورات کے لئے کوئی پناہ نہیں ہے کیونکہ تورات کے لئے ایک اور تاریک دور آتا ہے یعنی انیتوکس بادشاہ یروشلم کو پھر فتح کرتا ہے اور عہدِ عتیق کے جسقدر نسخے اس کے ہاتھ لگتے ہیں ان سب کو جلا کر خاک کر دیتا ہے اور اعلان کرتا ہے کہ اگر آئندہ کسی کے پاس کوئی نسخہ عہد عتیق کا دیکھا گیا یا اس نے وہ رسمِ شریعت ادا کی تو اس کو قتل کر دیا جائے گا۔ ساڑھے تین سال مسلسل یہ مظالم جاری رہے اس درمیان میں عزرا کی تحریر کردہ تورات بھی غائب ہو گئی۔

جان ملنر کہتا ہے کہ تورات کی جو نقول بواسطہ عزرا ظاہر ہوئی تھی وہ حادثۂ انیتوکس میں سب ضائع ہوگئیں اسی پر بس نہیں رفع مسیح علیہ السلام کے ۷۰ سال بعد اسی نمونہ کا ایک اور حادثہ پیش آیا جس کا نام حادثۂ طیطوس ہے۔ اس میں لاکھوں یہودی بھوک سے مرگئے تھے اور نوّے ہزار سے زیادہ قید کرکے بیچ دیئے گئے تھے تفصیل کے لئے تاریخ یوسیفس ملاحظہ ہو۔

بہرکیف اس سلسلہ میں جسقدر قوی شبہات خود ان ہی کتابوں سے ہمیں پیدا ہوتے ہیں ۔ اگر بالاستیعاب ہم ان کو نقل کریں تو پھر اس کی حیثیت ایک مستقل مضمون کی ہوئی جاتی ہے اس لئے ہم صرف اس اجمال پر کفایت کرتے ہیں کہ تورات کا سلسلۂ نقل چونکہ درمیان میں بالکل ناقص ہے اس لئے ہرگز یقین نہیں کیاجاسکتا کہ موجودہ تورات وہی تورات ہے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام پر اتری تھی۔

اگر اس تاریخی بیان سے ہم قطع نظر بھی کرلیں جب بھی موجودہ تورات کا باہمی تہافت اور تناقض اس قدر واضح ہے کہ عقلِ سلیم ایک منٹ کے لئے بھی اُسے کتابِ الٰہی تسلیم نہیں کرسکتی تفصیل کے لئے ابنِ حزم کی کتاب ملاحظہ کیجئے۔

سلسلۂ مضمون کی تکمیل کے لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جہاں آپ کے سامنے تاریخی طور پر تحریف کے اسبابِ ظاہری بیان کئے گئے ہیں اس کے ساتھ ہی وہ اسباب بھی بیان کردیئے جائیں جو معنوی طور پر تحریف کا موجب بن جاتے ہیں۔ اسباب معنویہ سے میری مراد وہ اسباب ہیں جن کا نتیجہ طبعاً وفطرۃً تحریف ہوتا ہے۔ حالانکہ ظاہری تحریف کے ساتھ ان کا کوئی تعلق نہیں ہوتا یہ اسباب پہلے سے زیادہ دقیق اور مہلک ہوتے ہیں، ان کی طرف کوئی فلسفیانہ نظر ہی متوجہ ہوسکتی ہے یہی وجہ ہے کہ ان اسباب کا ارتکاب اکثر وہ افراد بھی کرلیتے ہیں جو عقیدۃً مذہب کے حامی کہلاتے ہیں مگر وہ نہیں سمجھ سکتے کہ اس بیجا خیرخواہی کا ثمرہ مذہب کے لئے تخریب یا تحریف ہوکر رہیگا۔ ان ہر دو اسباب پر نظر کرنے کے بعد آپ جلد تر فیصلہ کرسکیں گے کہ کتبِ مقدسہ کی حفاظت اور غیر مُحرَّف ہونے کا دعویٰ کہاں تک قابلِ سماعت ہے۔

محققِ امت حضرت شاہ ولی اللہؒ نے اسبابِ تحریف تمثیلاً چند بتائے ہیں۔ [۱]

(۱) تہاون۔ یعنی یہ کہ خدائے برحق کے دین کی ناصروحامی جماعت کے بعد ایسی قوم جانشین ہو جائے جن کے قلب میں نہ دین کی تعلیم وتعلم کا کوئی جذبہ ہو نہ اس کی اشاعت کا شوق نہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی کوئی فکر جس کا ثمرہ لازمی طور پر یہی ہوگا کہ دین میں غلط رسوم راہ پکڑ جائینگی اور طبائع میں دینِ الٰہی سے انحراف پیدا ہونے لگیگا۔ اسی طرح یکے بعد دیگرے جب سلسلۂ تہاون چلتا رہتا ہے تو دین کا ایک بڑا حصہ گلدستۂ طاقِ نسیاں ہو جاتا ہے۔ تہاون کی اگر یہ رسم بد کہیں قوم کے معزز افراد میں رونما ہو تو اور زیادہ مصیبت ہے، اسی بلا کی بدولت حضرت نوحؑ وحضرت ابراہیم علیہما السلام کی ملت آج کرۂ ارضی پر نابود نظر آتی ہے یہ تہاون کیوں پیدا ہوتا ہے اس کے کچھ اسباب ہیں۔ (۱) صاحبِ مذہب کے اقوال وافعال سے بے توجہی اور قلتِ اعتنا۔ کبھی تہاون کا سبب اغراضِ فاسدہ ہوتی ہیں جیسا کہ ملوک وسلاطین کی محض رضا جوئی اور ان کی خواہشاتِ نفسانیہ کے لئے دین میں باطل تاویلات تراشنا۔ اور کبھی یہ سبب ہوتا ہے کہ علمائے قوم جب فریضۂ نہی عن المنکر کو پسِ پشت ڈالدیتے ہیں تو لامحالہ مرضِ تہاون پیدا ہو جاتا ہے۔

(۲) تعمق فی الدین [۲]۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ شارع علیہ السلام کے اوامر ونواہی کو ایک عامی شخص سنتا ہے اور اپنی فہم نارسا پر اعتماد کرکے دوسری جزئیات میں بھی کسی ادنیٰ تناسب سے یہی حکمِ شرعی لگادیتا ہے۔ مثلاً ایک شخص سنتا ہے کہ روزہ کا مقصد اصلی اصلاحِ نفس اور اس کی مغلوبیت ہے اب محض اتنی بات سمجھکر یہ حکم لگادے کہ سحری کھانا نہ چاہیے کیونکہ اس سے نفس کو طاقت حاصل ہوگی اور صوم کا اصلی مقصد فوت ہو جائیگا اس غلط اجتہاد کو تحریف ہی کہا جائے گا۔ یا جب کہیں مثلاً تعارضِ روایات کی وجہ سے اس کو اشتباہ پیش آتا ہے تو وہ زیادہ سخت پہلو اختیار کرکے وہ چیز جو شریعت نے اس پر واجب نہیں کی اس کو واجب قرار دیدیتا ہے اس کا نتیجہ بھی بالآخر تحریف فی الدین کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔

---

[۱] اقتباس از کتاب حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۲۰ و ۱۲۱ ج ۱۔ [۲] تعمق فی الدین کی مزید تشریح کیلئے دیکھو احکام الصوم حجۃ اللہ ص ۲ ج ۲

کبھی اس کو سنن ہدیٰ اور زوائد میں امتیاز نہیں ہوتا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے جملہ افعال پر سنن ہدیٰ کا حکم لگا دیتا ہے حالانکہ بہت سے امور حضرت رسالتؐ سے محض عادۃً صادر ہوئے ہیں جن کا تشریع سے تعلق نہیں مگر یہ شخص ان کو بھی اوامر و نواہی کے تحت میں سمجھ لیتا ہے اور اس کم فہمی کے بعد دعوے کرنے لگتا ہے کہ خداوند تعالیٰ نے یہ امر فرمایا ہے اور یہ نہی کی ہے حالانکہ یہ محض اس کے ذہن کی پیداوار ہے شریعت سے اس کا کوئی علاقہ نہیں ہے۔

(۳) تشدد فی الدین یعنی ایسی شاق عبادات کو اختیار کر لینا جن کا شریعت نے امر نہیں فرمایا اگر کہیں ایسا شخص قوم کا پیشوا بن جاتا ہے تو اس کے معتقدین یہ سمجھتے ہیں کہ شریعت کی مرضی شاید یہی ہوگی۔ شدہ شدہ اس کا نتیجہ بھی تحریف بن جاتا ہے۔ یہی روگ رہبانِ یہود اور احبارِ نصاریٰ میں سرایت کر گیا تھا۔

(۴) استحسان۔ اس کی حقیقت یہ ہے کہ ایک شخص دیکھتا ہے کہ شارع ہر حکمت کے لئے ایک مناسب موضع تجویز فرماتے ہیں اور اس کے ساتھ کوئی حکم شرعی وابستہ فرماتے ہیں یہ نادان اسکی پوری حقیقت تو سمجھتا نہیں اور محض اپنی فہم نارسا سے جو مصلحت اس کے ذہن میں آجاتی ہے اس کے مطابق ایک حکمِ شرعی خود تجویز کر بیٹھتا ہے جس کا نتیجہ تحریف بن جاتا ہے مثلاً یوں سمجھئے کہ یہود نے یہ سمجھا کہ اقامت حدود کی حکمت اصلاحِ خلق اور ان کو معاصی سے روکنا ہے مگر چونکہ اب اگر رجم کرتے ہیں تو بجائے اصلاح کے اور اختلاف اور قتل و قتال کی آتش بھڑکتی ہے لہذا مناسب یہ ہے کہ بجائے رجم کے ایسے شخص کا صرف منہ کالا کر دیا جائے ان مغضوب علیھم کو کیا خبر کہ حدود کے مصالح صاحب شریعت کے نزدیک کیا کیا ہیں صرف ایک ناتمام بات کو تمام سمجھ کر تورات کا حکمِ صریح چھوڑ بیٹھے یہ تحریف نہیں تو اور کیا ہے۔

(۵) اتباعِ اجماع۔ اس اجماع سے مراد وہ اجماع نہیں جو کتاب اللہ اور سنت رسولؐ کی طرف مستند ہو بلکہ وہ اجماع مراد ہے جو عوام کے خیالات سے بلا کسی دلیل شرعی کبھی کبھی محض جہل کی بدولت

پیدا ہو جاتا ہے اب اگر کوئی شخص صحیح حقیقت کے انکار کے لئے ایسے اجماع کی آڑ لے اور اسے قطعی سمجھکر حجت بنائے تو یقیناً یہ تحریف فی الدین ہوگی اسی کا نقشہ قرآنِ کریم نے اس آیت میں کھینچا ہے ۔

واذا قیل لہم اٰمنوا بما انزل	اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ خدا نے جو کچھ نازل فرمایا ہے
اللہ قالوا بل نتبع ما الفینا	تم اس پر ایمان لے آؤ تو وہ کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ ہم تو
علیہ اٰباءنا اولو کان اٰباءھم	اس چیز کا اتباع کریں گے جس پر ہم نے اپنے باپ دادا کو
لا یعقلون شیئاً و لا	پایا ہے۔ گو کہ ان کے باپ دادا کسی چیز کو نہیں سمجھتے تھے
یھتدون ۔	اور نہ وہ ہدایت یاب تھے ۔

چنانچہ یہود کے پاس عیسیٰ علیہ السلام وخاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت سے انکار کی سوائے اس کے اور کوئی وجہ نہیں ہے کہ ان کے اسلاف نے ان انبیاء کے احوال کی تحقیق کی بھی تو ان کو (بزعم خود) معیارِ نبوت کے موافق نہ پایا (والعیاذ باللہ)

رہ گئے نصاریٰ تو ان کی اکثر شریعت ہی تورات و انجیل کے خلاف ہے اور سوائے اپنے بزرگوں کے اجماع کے ان کے پاس اس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

(۶) **تقلید غیر معصوم**۔ اس سے مراد ائمہ کی تقلید نہیں جس میں خطا وصواب دونوں پہلو کا احتمال رہتا ہے کیونکہ اس کے جواز پر تو آج تک امتِ مرحومہ کا اتفاق نقل ہوتا چلا آتا ہے اور اس کے مصالح بھی اظہر من الشمس ہیں بالخصوص اس زمانہ میں جبکہ طلبِ علوم سے ہمتیں قاصر عام نفوس خواہشات نفسانیہ میں مخمور اور ہر شخص اپنی رائے پر نازاں ہے۔

بلکہ مراد یہ ہے کہ ایک عالم کی تقلید اس طور پر کی جائے جیسا کہ ایک نبی معصوم کی یعنی جیسا کہ نبی کیلئے شرعیات میں عصمت کا عقیدہ ہے اسی طرح ایک عالم کے متعلق بھی یہی عقیدہ رکھا جائے اور اس کے قول کے مقابلہ میں صحیح حدیث کو بھی رد کر دیا جائے یہی وہ مذموم تقلید ہے جو یہود و نصاریٰ میں رائج تھی قال تعالےٰ

اتخذوا احبارھم ورھبانھم اربابا من دون اللہ۔ ان لوگوں نے اپنے احبار اور رہبان کو خدا کا شریک ربوبیت بنا لیا ہے۔

حدیث میں ہے کہ یہود و نصاریٰ نے اپنے علماء کو خدا نہیں بنایا تھا بلکہ ان کی حلال و حرام کی ہوئی چیزوں کو شرعی حلال و حرام پر ترجیح دیتے تھے اسی کو خدا بنانا کہا گیا ہے یہ معاملہ درحقیقت رب کے ساتھ ہونا چاہئے تھا جو انھوں نے اپنے احبار کے ساتھ کر رکھا تھا اس کا نام بھی تحریف فی الدین ہے۔

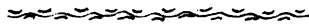
(۷) تخلیط ملّت۔ ایک ملت کو دوسری ملت سے ایسا ملا دینا کہ ایک دوسرے کا امتیاز ہی باقی نہ رہے مثلاً یہ کہ ایک شخص کسی دین کا پابند ہے اور اس کے کچھ علوم اس کی نگہ میں کھپ گئے اور دل میں رچ گئے اس کے بعد جب وہ مسلمان ہو جاتا ہے تو کبھی ایسا ہوتا ہے کہ پہلا رجحانِ قلبی اس کے قلب سے زائل نہیں ہوتا لہٰذا اس کے جواز کا کوئی پہلو اپنے اس رجحانِ قلبی کی وجہ سے وہ اس ملت میں بھی ڈھونڈھا کرتا ہے خواہ کتنا ہی ضعیف کیوں نہ ہو بلکہ اس مقصد کے لئے روایات گھڑ لینا بھی جائز سمجھتا ہے اس کا نتیجہ بھی تحریف کی صورت میں نمودار ہوتا ہے۔

محققِ اُمت کی اس فلسفیانہ دقتِ نظر کے ساتھ اگر آپ یہود و نصاریٰ کی ماسبق تاریخ پر ایک نظر ڈالیں گے تو آپ کو یہ بداہتہً روشن ہو جائیگا کہ معنوی اسبابِ تحریف میں "تہاون" سے لیکر "تخلیط ملّۃ" تک کوئی ایک سبب بھی ایسا نہ تھا جس میں یہ بدبخت قوم مبتلا نہ ہو۔

حق تو یہ ہے کہ تورات و انجیل کے جمع و تالیف کی یہ افسردہ داستان اور اس سلسلہ میں اس قوم کی سرد مہری، نامساعد اسباب کا یکسر اجتماع، اور اسباب تحفظ کا کلیتہً انعدام، پیہم نزولِ مصائب سے اس قوم کا ضعف و انتشار یہ سب اس امر کی زبردست شہادتیں ہیں کہ درحقیقت قدرت ان کتب کی حفاظت کی کوئی ضمانت لینا ہی نہیں چاہتی تھی۔ اس بنا پر اگر کبھی کتب مقدسہ کے لئے اتفاقاً موافقت میں کچھ اسباب پیدا بھی ہو گئے (جیسا کہ عزراؔ کے زمانہ میں کتابتِ تورات) تو اُس سے زیادہ زبردست اسباب

ان کی مزاحمت کے لئے سامنے آ گئے۔ اسباب کی کشمکش کا یہ تماشہ قدرت دیکھا کی اور کاتب تقدیر نے اگر فیصلہ لکھا بھی تو مخالف اسباب کے حق میں۔ جب مشیتِ الٰہیہ یوں ہو تو سمجھ لیجئے کہ جذباتِ فطرت اگر ان کے تحفظ کے لئے اُبھرتے بھی تو کیسے۔ اسی لئے میں نے ابتدائے مضمون میں عرض کیا تھا کہ فطرتِ صحیحہ درحقیقت مشیتِ الٰہیہ کا سچا آئینہ ہے۔

لہٰذا یہاں بھی قدرت کی اس پوشیدہ دست برداری کا ظہور عالمِ شہادت میں اس طرح نظر آیا کہ قویٰ ظاہریہ فریضہ تحفظ میں مضمحل اور جذباتِ فطرت قطعاً معطل ہو گئے۔ پھر جب باغ کا مالی ہی اپنی بہار کو سپردِ خزاں کر دینے کا عزم کر چکا ہو تو بادِ مخالف کا گلہ کیا۔

اس کے برخلاف اگر قدرت ان کتب کے تحفظ کا ارادہ کر لیتی تو اسباب کے ہزار فیصلے مسترد کر سکتی تھی۔ آخر اسباب ہیں ہی کیا ایک ضعیف قلب کا کمزور سہارا اور بس۔ جذباتِ فطرت اس کے لئے لبیک کہتے موافق اسباب کو طوعاً و کرہاً کتب مقدسہ کے تحفظ کے لئے کھڑا ہونا پڑتا اور مخالف اسباب کو فنا ہو جانے کے سوا چارہ نہ رہتا اسی کا نام بلند نظروں میں حفاظت الٰہیہ ہے۔ اور پست نظر اسی کا نام مساعدت اسباب یا نامساعدت اسباب رکھتے ہیں۔

یہاں تک آپ نے جو کچھ پڑھا وہ تورات و انجیل کا حال تھا۔ اب آئیے قرآن مجید کے متعلق معلوم کریں کہ وہ کہاں سے آیا؟ کس کی معرفت آیا؟ کیسے اترا؟ اور کس منزل میں آکر فروکش ہوا؟ قرآن نے ان سب سوالات کے جوابات دیئے ہیں چنانچہ ارشاد ہے۔

(۱) بل ھو قرآن مجید فی لوح محفوظ۔ — (۱) بلکہ وہ قرآن مجید ہے جو لوح محفوظ میں ہے

(۲،۳) نزل بہ الروح الامین علیٰ قلبک — (۲و۳) جبرئیل امین اس کو لیکر آپ کے قلب پر نازل ہوئے

لتکون من المنذرین (پ ۱۹ ع ۱۶ الشعراء) — ہیں تاکہ آپ لوگوں کو (عذاب آخرت سے) ڈرائیں۔

فانہ نزلہ علیٰ قلبک باذن اللہ مصدقا لما بین یدیہ وھدی وبشری للمؤمنین (پ)
بے شبہ جبریل نے قرآن کو اللہ کی اجازت سے آپ کے قلب پر اتارا ہے جو اپنے سے پہلے کی کتابوں کی تصدیق کرنیوالا ہے اور ہدایت اور خوشخبری ہے مومنوں کے لئے۔ پ۔

(۳) کذٰلک لنثبت بہ فؤادک ورتلناہ (۳) ترتیلا۔
اسی طرح اتارا، تاکہ ثابت رکھیں ہم اس سے تیرا دل اور پڑھ سنایا ہم نے اس کو ٹھہر ٹھہر کر۔

وقرآنا فرقناہ لتقرأہ علی الناس علیٰ مکث ونزلناہ تنزیلا۔
اور پڑھنے کا وظیفہ کیا ہم نے قرآن کو جدا جدا کرکے کہ تو اس کو لوگوں پر ٹھہر ٹھہر کر اور اس کو ہم نے اتارتے اتارتے اتارا۔

پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ جس مقامِ اصلی سے قرآن اترا ہے اس کا نام لوحِ محفوظ ہے۔ بعد کی دو آیتوں میں دوسرے اور چوتھے سوال کا جواب ہے یعنی جس کی معرفت قرآنِ کریم اترا وہ ایک نہایت امانتدار ایلچی ہے جس کا لقب ہی روح امین ہے کہ اس پر خیانت کا وہم وگمان بھی نہیں ہو سکتا اور چوتھے سوال کا جواب یہ ہے کہ جس منزلِ مقدس میں وہ آکر اترا اس کا نام قلب[لے] مبارک ہے جو درحقیقت اس کے مقامِ اصلی سے کہیں زیادہ شاندار لوحِ محفوظ ہے جس کی تفصیل ابھی آپ کے ملاحظہ سے گذریگی۔

آخری آیات میں تیسرے سوال کا جواب دیا گیا ہے یعنی قرآنِ کریم ایک دفعہ سب کا سب نازل نہیں کیا گیا بلکہ تھوڑا تھوڑا اتارا گیا ہے تاکہ اس کے حفظ وفہم میں سہولت ہو، ظاہر ہے کہ ایک ضخیم کتاب کا یاد کرنا مشکل ہوتا ہے بلکہ یوں بھی اُسے دیکھکر طبیعت پریشان ہو جاتی ہے۔ پہلی آیت کی تفسیر میں علامہ آلوسی فرماتے ہیں

[لے] شاید نزولِ قرآن کے لئے قلب کی تخصیص اس لئے بھی کی گئی ہو کہ اصل ادراک قلب ہی میں ہے بقیہ اس کے توابع ہیں جو شے کہ حاسہ بصری سے مدرک ہوتی ہے اس کا ادراک اس درجہ قوی نہیں ہوتا جسقدر کہ مدرک بالقلب کا۔ عجب نہیں کہ ماکذب الفؤاد ما رأی میں بھی ایسا ہی کوئی راز مضمر ہو اولئک کتب فی قلوبھم الایمان اور لما یدخل الایمان فی قلوبکم میں قلب ہی کا ذکر فرمایا گیا ہے جس کی تفصیل میں ہمیں اس وقت جانا نہیں ہے۔ عقلمنداں را اشارہ کافی است۔ اگر کسی صاحب کو کلامی ذوق ہو تو وہ اس جگہ شیخزادہ علی البیضاوی کی مراجعت فرمائیں۔

فان فی تنزیلہ مفرقا تیسیرا — قرآن خود کڑے ٹکڑے ہو کر اترا ہے تو اس سے غرض یہ ہے
لحفظ النظم و فہم المعانی — کہ اس کو محفوظ کرنے، اس کے معانی سمجھنے اور کلام کو
وضبط الکلام۔ — ضبط کرنے میں سہولت ہو۔

اور دوسری آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں۔

فانہ اسر للحفظ واعون علی الفہم — یہ طریقہ یاد کرنے میں سہولت پیدا کرنیوالا اور سمجھنے
روی ذلک عن ابن عباس۔ — میں معین ہے۔

اب ناظرین وحی الٰہی کی اس بے نظیر حفاظت کا اندازہ لگائیں کہ اس کے نزول سے قبل ہی آسمان کے دروازے مسترقین سمع پر اس لئے بند کر دیئے جاتے ہیں کہ مبادا وہ قرآنِ کریم کا کوئی حصہ لے اڑیں۔[1] اور کاہنین پر القا کر دیں تو پھر ناقص الفہم اشخاص کے لئے کتاب اللہ میں ایک قسم کے التباس کا اندیشہ ہو سکتا ہے اس کے بعد جب قرآنِ کریم اپنے مراحلِ سفر طے کرتا ہے تو جس جگہ کو چھوڑ رہا ہے اس کا نام لوحِ محفوظ ہے جس کی معرفت آرہا ہے وہ ہمہ تن امین ہے جس راہ سے گذر رہا ہے وہ تمام تر محفوظ ہے نہ دائیں سے کسی کا گذر نہ بائیں سے کسی کا خطر جس مرکز پر آکر ٹھہرتا ہے وہ خود ایک لوحِ محفوظ سے بڑھکر لوحِ محفوظ ہے جس تدریج سے اترتا ہے اس میں خود تثبیت و حفظ در حفظ کی حکمت پنہاں ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر قرآنِ عزیز صحف میں مکتوب نازل ہوتا تو ہو سکتا تھا کہ ایک دفعہ ہی نازل فرما دیا جاتا مگر جس کتاب کے نقوش لوحِ قلب پر منقش کرنے تھے اسے یکبارگی کیسے اتار دیا جاتا۔ جس قرآن کی اولاً چند آیات نازل ہوتی ہیں تو شاہِ دو جہاں کو اپنی جان کا خطرہ لاحق ہونے لگتا ہے اگر اس کے تیس پارے یکلخت اتار دیئے جاتے تو سوچو کیا عالم ہوتا۔

---

[1] حافظ ابنِ کثیر نے اپنی مشہور تاریخ البدایہ والنہایہ میں بدیں عنوان ایک فصل قائم کی ہے فصل فی منع الجان ومردۃ الشیاطین من استراق السمع حین نزل القرآن لئلا یختطف احد ھم منہ ولو حرفا واحدا فیلقیہ علی لسان ولیہ فیلتبس الامر ویختلط الحق ص۲۶۹ نیز دیکھو خصائص الکبریٰ ج۱۱۱۔ علماء و مفسرین کو اس جگہ کچھ اشکالات ہیں اس وقت وہ ہمارے موضوع سے خارج ہیں۔

کوئی معمولی نظم تو نہیں تھی جس کا یاد کرنا کھیل تماشا ہوتا کوئی معمولی ذمہ داری نہیں تھی جس کا سنبھالنا مذاق ٹھٹھا ہوتا، کلامِ الٰہی کی حفاظت کا بوجھ تھا اور رسالتِ الٰہیہ کی ذمہ داری تھی۔ ہزار خطرے دل پر گذر سکتے تھے اس لئے جب قرآنِ کریم نازل ہونا شروع ہوتا تو رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ذمہ داری کو محسوس فرماتے، وحیٔ الٰہی کا جذبۂ حفظ ہزاروں قلب کی بے چینیاں اپنے پہلو میں لئے ہوئے مضطرب ہو جاتا۔ ابھی جبرئیل علیہ السلام خود پڑھکر فارغ نہ ہونے پاتے کہ سرورِ کونینؐ خود بھی ساتھ ساتھ پڑھتے جاتے[1]۔ لذتِ سماع جذبۂ حفظ پر غالب آتی جاتی ہے اور جذبۂ حفظ لذتِ سماع کو مغلوب کئے دیتا ہے کوئی حرف کہیں چھوٹ نہ جائے اس کی فکر ایک مجسم پہاڑ بنکر سامنے ہے۔ منزلِ کتاب اپنے پیارے رسول کے جذباتِ شوق کا یہ اضطراب اور خوفِ نسیان کی یہ بے چینی دیکھ رہا ہے لہٰذا اپنے مقدس رسول کی تسلّی و تشفی کے لئے ارشاد فرماتا ہے اِنَّ علینا جمعہٗ وقراٰنہ صحیح بخاری میں ہے ای جمعہ لك صدرك یعنی اے رسول خواہ مخواہ اتنی شفقت اپنی جان پر نہ اٹھاؤ یہ ہماری کتاب ہے خاطر جمع رکھو تمہارے سینہ میں اس کا جمع کر دینا ہمارا ذمہ ہے ایسا یاد کرا دینگے کہ پھر کبھی فراموش نہ ہوگا سنقرئك فلا تنسیٰ اِلّا ماشاء اللہ بالفرض اگر کوئی آیت تمہارے لوحِ قلب سے محو بھی ہوگئی تو اس میں تمہاری کوئی تقصیر نہ ہوگی بلکہ ہماری مشیت ہوگی، ما ننسخ من اٰیۃ او ننسہا نأتِ بخیرٍ منہا۔

ہمارے اس بیان سے قلبِ مبارک اور لوحِ محفوظ میں جو ایک نوع کا تشابہ اس جگہ ظاہر ہوتا ہے غالباً وہ بھی آپ کے ذہن میں آگیا ہوگا یعنی جس طرح کہ اس لوحِ قلب کے متعلق قرآن شریف میں نزولِ قرآن اور نسخ و انساء کے دو وصف بیان فرمائے گئے ہیں اسی طرح لوحِ محفوظ کے متعلق آیہ یمحوا اللہ ما یشاء و یثبت میں اثبات و محو کی دو صورتیں بیان فرمائی گئی ہیں نزولِ قرآنی کو قائمقام اثبات اور نسخ و انساء کو بجائے محو کے تصور کر لیجئے تو بآسانی یہ تشابہ مفہوم ہو سکتا ہے مگر اس لوحِ مقدس میں ایک زیادتی ہے وہ یہ کہ اگر یہاں سے کچھ محو ہوگا تو اس کے بجائے اس سے بہتر اس میں کچھ رکھا بھی جائے گا جیسا کہ نأتِ بخیرٍ منہا سے

---

[1] دیکھو فتح الباری ج ۱ ص ۲۳ زیرِ شرح فحرك شفتیہ۔

ظاہر ہے مگر اس تصریح سے یہ بشارت لوحِ محفوظ کے حق میں نہیں ہے۔

دوم یہ کہ اس لوحِ ثانی کو صرف محفوظ نہیں فرمایا گیا بلکہ اس کی حفاظت کو اپنے ذمہ لازم کر لیا گیا ہے جیسا کہ اِنّ علینا جمعہ و قرآنہ کی تفسیر سے ظاہر ہے اور اس لوحِ اول کو محض محفوظ کہا گیا ہے۔ ان ہر دو وجہ سے لوحِ ثانی کی افضلیت لوحِ اول پر ظاہر ہے اگر اس پر غور کیجئے کہ لوحِ ثانی میں اعلیٰ درجہ کا ادراک ہے اور لوحِ اول اس سے یکسر عاری تو جہت فضیلت اور روشن ہو جاتی ہے اس صدرِ مبارک میں جو مجسم ادراک ہی ادراک ہے اور اُس لوح میں جو قطعًا ادراک نہیں رکھتی جسقدر فرق ہو سکتا ہے وہ محتاجِ بیان نہیں۔

یوں تو وجوہِ فضیلت لوحِ ثانی کی لوحِ اول پر بہت ہیں مگر یہاں ہمیں صرف اُن ہی پر اکتفا کرنا ہی جو حفظ کی جہت سے پیدا ہو سکتی ہیں اسی لئے ہم نے کہا تھا کہ قرآنِ کریم لوحِ محفوظ سے نازل ہو کر ایک دوسرے لوحِ محفوظ میں اترا تھا جو پہلے لوحِ محفوظ سے کہیں شاندار ہے۔

میں دعوی سے کہہ سکتا ہوں کہ قرآنِ کریم نے اپنے قبل النزول حفاظت کے مسئلہ کو جسقدر صفائی سے بیان فرمادیا ہے کسی دوسری کتاب نے بیان نہیں کیا۔ اس لئے حفظِ قرآن کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے ہم اس پہلو کو بھی کسی طرح نظر انداز نہیں کر سکتے بلکہ اگر ذرا عمیق نظر سے دیکھئے تو ان مراحل کے متعلق حفاظت کی صفائی پیش کرنا آئندہ مراحل سے بھی کہیں زیادہ مہم ہے کیونکہ اگر قرآنِ کریم اپنے ابتدائی دور میں ہی محفوظ ثابت نہیں ہوتا تو آئندہ ادوار کی حفاظت ثابت کرنا بے سود ہے۔ ایک مشکوک نظر ایک بیباک زبان کہہ سکتی ہے کہ ہو سکتا ہے کہ قرآنِ کریم اصلی لوح میں ہی محفوظ نہ رہا ہو۔ بہر کیف ابلیس لعین کا گذر تو اس طرف ہوتا ہی ہو گا پھر اس ازلی دشمن سے کیا بعید ہے کہ اس نے موقع پا کر ہماری گمراہی کے لئے وہاں ہی کچھ تصرف کر دیا ہو لہذا جب تک یہ صاف نہ کر دیا جاوے کہ قرآنِ کریم اپنے اصلی مرکز میں بھی ہر قسم کی دستبرد سے محفوظ تھا اس وقت تک دعوی حفاظت قابلِ سماعت نہیں ہے۔

اور بالفرض اگر اسے بھی تسلیم کر لیا جائے تو یہ بات پھر بھی ثابت کرنا ضروری ہے کہ اخبارِ کاہنین

کی طرح مستر قین سمع نے اس میں کوئی مداخلت نہیں کی اور اگر یہ بھی مان لیا جائے تو پھر یہ ثابت کئے بغیر چارہ نہیں ہے کہ درمیانی قاصد نے اپنی جانب سے اس میں کوئی تصرف تو نہیں کیا اور اگر اس مرحلہ سے بھی قطع نظر کر لو تو منزل علیہ کے متعلق صفائی پیش کرنا ہنوز درپیش ہے ان سب سے فارغ ہو کر آئندہ حفاظت کے مراحل زیرِ گفتگو لانا معقول ہو سکتا ہے۔ اس لئے ضروری تھا کہ ان امور کے متعلق بھی جس صفائی سے خود قرآنِ کریم نے اپنی صفائی پیش کی ہے اس کو ان ہی الفاظ میں آپ کے سامنے رکھدیا جائے تاکہ ایک معقول پسند انسان کے لئے آئندہ کسی شک وشبہ کی گنجائش نہ رہے۔

اب ہم اپنے مضمون کے مناسب منزل علیہ کے متعلق قرآن کی بیان کردہ صفائی پیش کرتے ہیں یاد رکھنا چاہیئے کہ جب مشیتِ ازلیہ نے قرآنِ کریم کی حفاظت کے متعلق یہ انتظامات فرمائے تھے اس کے ساتھ ہی اس کا اقتضا یہ ہوتا ہے کہ ان علوم کے افاضہ کیلئے ایسے قلب کا انتخاب کیا جاوے جسکو ظاہری تعلیم و تربیت سے کوئی سروکار نہ ہو تاکہ اس کلامِ معجز نظام کو وہ امی محض ہو کر اپنی زبان سے تلاوت کرے اور اس کی ظاہری تعلیم قرآن کریم کی صداقت میں متعصب عقلوں کے لئے بھی سدِ راہ نہ ہو اسلئے پہلے ایک امی ہی قوم کا انتخاب ہوتا ہے سبے آب وگیاہ ملک ہے، تمدن ومعیشت کے مکتب قوانین سے ناآشنا ہے۔ درس وتدریس کا اس کے ماحول میں کوئی ذکر نہیں۔ اس میں ایک ایسے امی کے سر پر تاج نبوت رکھا جاتا ہے جو اس سے پہلے کہ تجلیاتِ ربانیہ اس کے انوار باطنیہ کو مشتعل کریں، ایمان اور کتاب کے نام تک سے آشنا نہیں ہے ماکُنتَ تدری ما الکتابُ ولا الایمانُ شجر وحجر اُسے سلام کرتے ہیں ابر اس پر سایہ کرتا ہے، کاہنین اس کی خبریں دے رہے ہیں اہلِ کتاب اس کے متلاشی ہیں احبار ورہبان اس کی توصیف میں رطب اللسان ہیں، مگر وہ ہے کہ اس سارے ہنگامے سے ایسا بے خبر کہ ایک لفظ زبان سے نہیں نکالتا اور عمر کے پورے چالیس سال اسی خاموشی میں بسر کر دیتا ہے حتی کہ اس کی یہ طویل زندگی ہر ذی شعور وبے شعور کے سامنے آئینہ بنجاتی ہے کہ ناگاہ خدا وحدہٗ لاشریک کا ایک فرشتہ ایک ریشم کے غلاف[1] میں ایک کتاب جو مجسم ہدایت ہی ہدایت ہے

[1] دیکھو فتح الباری کتاب التفسیر اور الروض الانف ص۱۵۲

ہاتھ میں لئے ظاہر ہوتا ہے۔ اور سورۂ اقرأ کی ابتدائی آیات پڑھانا چاہتا ہے وہ نہایت سادگی سے فرمادیتا ہے کہ ما انا بقاریٔ درس وتدریس کی پہلی منزل ہے، خدا کے فرستادہ معلم اور اسکی کتاب سے پہلا واسطہ ہے اقرأ کی ناگہانی آواز کے جواب میں اگر ما انا بقاریٔ نہ فرماتا تو کیا کرتا نہ معلوم کیا راز تھا کہ جس کو کل تک کتاب و ایمان کے نام سے اطلاع نہ تھی ایک اقرأ کے خطاب نے اس کے سینہ کو وہ گنجینۂ علوم بنا دیا کہ وہ جہان کا معلم بنا جا رہا ہے۔ جبرئیل علیہ السلام بار بار اقرأ کہے جاتے ہیں ادھر سے ہر بار ما انا بقاریٔ کا جواب ملا چلا جاتا ہے خدا ہی جانے باتوں باتوں میں کہربائیہ ملکیہ نے فطرتِ نبوت کو کیسا مس (Touch) کیا کہ دفعۃً انوارِ باطنیہ حرکت میں آجاتے ہیں اور روشن ہو جاتا ہے کہ ارے مجھے تو تاجِ نبوت پہنایا جا رہا ہے۔ مجھے تو سارے جہان کے معلم ہونے کا منصب بخشا جا رہا ہے پڑھا اور ایسا پڑھا کہ جو معلم بن کر آیا تھا خود اس نے بھی سامنے آکر زانوئے ادب تہ کیا ؎

یتیمے کہ نا کردہ قرآں درست کتبخانۂ چند ملت بشست

(باقی)

رہنمائے قرآن تالیف نواب سر نظامت جنگ بہادر صداقتِ قرآنی اور تعلیماتِ اسلامی کی معقولیت و حقانیت پر یہ دلپذیر کتاب نواب صاحب موصوف نے انگریزی میں تصنیف فرمائی تھی۔ ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب ایم اے، پی ایچ ڈی لنڈن بیرسٹر ایٹ لار پروفیسر جامعہ عثمانیہ حیدر آباد دکن نے اس کو اردو میں منتقل فرمایا ہے اسلام اور پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پیغام کی صداقت کو سمجھنے کے لئے اپنے انداز کی یہ بالکل جدید کتاب ہے جو خاص طور پر غیر مسلم یورپین اور انگریزی تعلیم یافتہ اصحاب کے لئے لکھی گئی ہے جو حضرات قرآن، وحی، نبوت جیسے مسئلوں کو یورپ کے طریقِ خطاب میں سمجھنا چاہتے ہیں یہ کتاب ان کیلئے عجیب و غریب معلومات بہم پہنچاتی ہے۔ اس کتاب میں اسلام کے بنیادی مسئلوں کی روح کو حکیمانہ اور فلسفیانہ انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ اسی کے ساتھ سادگی اور کمالِ لطافت کا دامن بھی ہاتھ سے نہیں چھوٹا۔ کتابت طباعت نہایت اعلیٰ قیمت ۶ر

ملنے کا پتہ:۔ مکتبہ "برہان" قرولباغ۔ دہلی

فلسفہ کیا ہے؟

(۳)

از ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب ایم، اے، پی، ایچ، ڈی۔ پروفیسر جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن

فلسفیانہ نقطۂ نظر کی ضرورت

سچ تو یہ ہے کہ آج سے دو ہزار سال سے بھی زیادہ پہلے ارسطو نے اس بحث کا تصفیہ کردیا تھا کہ آیا ہم فلسفے کا مطالعہ کریں یا نہ کریں، اس نے کہا تھا کہ "ہم فلسفیانہ غور و فکر کرنا چاہیں یا نہ چاہیں، ہمیں فلسفیانہ غور و فکر کرنا تو ضرور پڑتا ہے" شوپنہور نے انسان کی طبیعت کا پتہ لگا کر اسی لئے کہا تھا کہ انسان "مابعد الطبیعاتی حیوانی ہے" اڈون والس نے نہایت عقلمندی سے کہا تھا کہ "ہر شخص خواہ شعوری طور پر ہو یا غیر شعوری طور پر فرد و کائنات کے رشتۂ باہمی کے متعلق کوئی نہ کوئی نظریہ ضرور قائم کرلیتا ہے اور اسی پر اس کی ساری زندگی و عمل کا انحصار ہوتا ہے" اسی خیال کو پاولسن نے یوں ادا کیا ہے کہ ہر شخص کا فلسفہ ہوتا ہے عہد فطرت میں بسنے والے وحشی کا بھی فلسفہ ہوتا ہے اور یہی اس کے اعمال و کردار کا مرکز ہوتا ہے! اور اسی معنی کے لحاظ سے جسٹرٹن کہتا ہے کہ "آدمی میں سب سے زیادہ اہم اور سب سے زیادہ عملی چیز کائنات کے متعلق اس کا نقطۂ نظر ہے" یعنی اس کا فلسفہ!

آپ نے اوپر دیکھا تھا کہ فلسفی کائنات کی ماہیت و غایت کے متعلق ایک نظریہ حاصل کرنا چاہتا ہے۔ عالم سائنس کی کمی علم کی تکمیل کیفی علم سے کرنا چاہتا ہے اس کو چند ایسے مفروضات تسلیم کرنا پڑتے ہیں جن کی تصدیق بالکلیہ تجربہ و مشاہدہ و اختبار سے نہیں ہوسکتی۔ حواس جن چیزوں کی شہادت دیتے ہیں اُن کی تکمیل وہ تخیل یا وجدان سے کرتا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ وہ اپنی مرضی یا ارادے ہی سے ایسا کرے بلکہ بقول ارسطو خواہ مخواہ اس کو کرنا ہی پڑتا ہے، وہ کانٹ کی طرح اپنے کو "ایجابی" کہہ سکتا ہے اور احتجاج کرسکتا ہے

کہ وہ صرف واقعات ہی کی حد تک محدود رہنا چاہتا ہے۔ یا اسپنسر کی طرح وہ کہہ سکتا ہے کہ وہ "لاادری" ہے، اور اسلئے کما ہی کے علم سے ناواقف، لیکن وہ ان احتجاجات کے باوجود چند مفروضات کو تسلیم کرتا ہے اور خواہ مخواہ فلسفی ضرور ہے، وانّ ھذا الشئ عجاب! بڑے سے بڑا "لاادری" بڑے سے بڑا شکی، یا ارتیابی اپنے عقائد و افکار مخفی نہیں رکھ سکتا، اس کو زندگی کے کارزار میں جانب داری کرنی پڑتی ہے۔ باوجود ایجابیت ولاادریت کی لن ترانیوں کے، باوجود ماورائی شان سے اس امر کا یقین دلانے کے کہ حقیقت ناقابلِ علم ہے اس کو زندگی اس طرح بسر کرنی پڑتی ہے گویا کہ اس نے ان خوفناک استبعادات کے ایک نہ ایک پہلو کو قبول کرلیا ہے جن پر فلسفہ مشتمل ہوتا ہے۔ اس کو اس امر کا تصفیہ کرلینا پڑتا ہے کہ آیا یہ زمین جس پر اس کی زندگی بسر ہورہی ہے ایک ذی غایت عقل کی صنعت گری کا نتیجہ ہے یا ذرات یا سالمات کی کورانہ کشمکش کا آفریدہ یعنی خدا کے متعلق اس کا کوئی نہ کوئی نظریہ ہونا چاہیئے، خواہ یہ خدا کے وجود کے انکار ہی کی خاطر کیوں نہ ہو۔ اس کو اپنے ذہن میں اس امر کا تصفیہ کرلینا چاہیئے کہ آیا وہ ایک خودرو مشین یا کل ہے جو دوسری مشین سے ہم صحبت ہوتا ہے تاکہ چھوٹی مشینیں پیدا ہوں یا ایک قوتِ حیات کا ظہور، تخلیقی قوت و اختیار کا حامل یا نورِ الٰہی کی گریزپا شعاع! اس کو اپنے ذہن میں اس امر کا بھی فیصلہ کرلینا چاہیئے کہ آیا عقل کی غیر یقینی قوتیں یا وجدان کی شاہانہ بداہت حقیقت کی رہنما اور صداقت کا معیار ہے۔ اسی طرح اخلاقی اقدار کے متعلق، اس کو اس امر کا تصفیہ کرلینا چاہیئے کہ وہ اپنی بیوی کے ساتھ وفادار رہے گا، یا اپنی قوتِ مردانگی کو قیمتہً تقسیم کرے گا! اس کو اپنے نزدیک اس امر کا فیصلہ کرلینا چاہیئے کہ آیا مرنے کے بعد اس کا بالکل خاتمہ ہوجاتا ہے "خاکی است و بخاکش ہمی دہند" یا "چو دانہ خاک شگافد گلِ تراست" ایک اعلیٰ وارفع زندگی میں داخل ہوتا ہے!

یہ تمام نہایت اہم مسائل ہیں اور فلسفۂ موت وحیات کا معاملہ ہے اور ان تمام مسائل کے متعلق فلسفے کا کٹر سے کٹر مخالف بھی اپنے ذہن میں کچھ نہ کچھ فیصلہ کرچکا ہوتا ہے، مثلاً وہ فرض کرلیتا ہے کہ مادیت

صحیح ہے، حقیقت کی تمام صورتیں، شجر و حجر، لطف و کرم، دعا و عبادت ــــ سب مادی ہیں، ان کی مادی پیمایش ہوسکتی ہے۔ یہ ایک شاندار مفروضہ ہے، جس کی اختیاری تصدیق بالکل ناممکن، یہی مفروضہ اس کو فلسفی بناتاہے اور اپنے اس فلسفے کو وہ قابل تعریف سادگی کے ساتھ پیش کرتاہے۔ وہ فرض کرلیتا ہے کہ دنیا ایک قسم کی میکانیت ہے، اور وہ خود ایک مشین ہے جو میکانکی اور غیر شعوری طور پر شعور کے زنگ دار سرورت اور فضول ارتقا پر غور کورہاہے، دنیا کی ماہیت کے متعلق یہ بھی ایک نظریہ ہے جواب تک ناقابلِ ثبوت ہی اور جب اس کو دیمقراطیس، یا لکریتیس یا ہابس یا لامتری پیش کرتے ہیں تو فلسفے کے نام سے پکارا جاتا ہے وہ تسلیم کرتاہے کہ حیات میں خود اختیاری نہیں، ہستی کا ہر فعل اس ابتدائی ضبابہ (Nebula) نے متعین و مقرر کردیاہے جو سائنس کی صنمیات میں "باغ عدن" کی جگہ ہماری سامعہ نوازی کرتاہے وہ تسلیم کرتاہے کہ ذہن مادہ ہے اور بہ قول و باستناد نیٹشے نعوذباللہ خدا ایک عرصہ ہوا کہ مرچکا اور اس کی متعدد قبریں مساجد و منادر میں بنائی جاچکیں۔

یہ سب ممکنہ مفروضات ہیں۔ ہر فلسفی ان کو یا ان کے مخالف مفروضات کو تسلیم کرنے کا حق رکھتا ہے۔ ہم سب کو ان مفروضات کو تشکیل دینا اوران کو تسلیم کرنا پڑتاہے۔ زندگی ہمیں مجبور کرتی ہے کہ ہم اشیار کی ماہیت اور انسان کی غایت کے متعلق مفروضات کو تسلیم کریں، ہم ہمیشہ مفروضات کی تشکیل میں حصہ لیتے ہیں، مطلق کا "آزارِ جستجو" ہمارا "آرام جاں" ہوتاہے، اس کی دل کشی ہمیں ہمیشہ اپنی طرف جذب کرتی ہے۔ علاوہ دوسرے وجوہات کے یہ بھی ایک وجہ ہے کہ فلسفہ سائنس سے زیادہ دلچسپ اور دلکش ہوتاہے، وہ دیارِ نامعلوم کا سفرہے، لامحدود کی تلاش میں کوبہ کو، کوچہ بہ کوچہ سرگرداں ہوناہے، اس کے مقابلے میں سائنس کی دلچسپی، ضرب کی تختی میں جو دلفریبی ہے، اس سے زیادہ نہیں!

لہٰذا ہم سب فلسفی ہیں، مابعد الطبیعاتی حیوان ہیں، ایک جو اعلاناً فلسفی ہے دوسرا جو اقراراً ایجابی ہی ان دونوں میں فرق صرف اتناہے کہ اول الذکر ہی اس معاملے میں راست باز و دراست گو آدمی ہے۔

فلسفے کی ترقی پر اعتراض

فلسفے پر ایک اعتراض عام طور سے کیا جاتا ہے کہ فلسفیانہ مباحث میں جس دروازے سے ہم داخل ہوتے ہیں اسی دروازے سے باہر بھی ہوتے ہیں، ہر فلسفی دوسرے فلسفی کے خیالات کا نقیض پیش کرتا ہے، تاریخ فلسفہ ان ہی تناقضات و نظری آرا کا مجموعہ ہے جو کامیابی کے لحاظ سے مادی علوم مخصوصہ کی ترقی سے کسی طرح مقابلہ نہیں کر سکتی۔

حقیقت میں فلسفیانہ مباحث کے دوران میں یا تاریخ فلسفہ کے مطالعے کے وقت اگر ہم اپنا دماغ دروازے کے باہر چھوڑ کر جائیں تو بے شک اسی دروازے سے نکل آئیں گے جس دروازے سے کہ ہم داخل ہوئے تھے! اکابر فلاسفہ کا سرسری مطالعہ کرنے کے بعد بھی ہزارہا اہم مسائل کے متعلق ہم اپنے خیالات بدلے بغیر رہ نہیں سکتے۔ ہم خود فلاسفہ کے تناقضات کے متعلق بھی اپنی رائے بدلنے پر مجبور ہوں گے اور پائیں گے کہ بنیادی مسائل کے متعلق تقریباً تمام اکابر فلاسفہ کا اتفاق تھا، اختلافات محض اپنے اپنے زمانے کے اصطلاحات وحدود کے فرق کی وجہ سے دکھائی دیتے ہیں۔ اور نیز اگر ہم تاریخ سائنس کے طالب علم ہیں تو ہمیں بادی النظر ہی میں یہ معلوم ہو جائے گا کہ فلسفے سے زیادہ سائنس میں نظریات واعتقادات سینما کی متحرک تصاویر کی طرح بدلتے رہتے ہیں۔ سائنس کی تاریخ ہزارہا مسترد نظریات کی تاریخ ہے۔ مثال کے طور پر ہم چند عالمگیر اہمیت کے نظریات کا ذکر کریں گے۔

آج سے پچاس پچپن سال پہلے کائنات کے ابتدائی توجیہ لاپلاس کے مفروضہ ضبابیہ Nebula Hypohesis. سے کی جاتی تھی۔ کانٹ فلسفی نے اس نظریے کو سب سے پہلے پیش کیا تھا، لاپلاس نے اس کی توضیح کی تھی، آج کل شکاگو یونیورسٹی کے پروفیسر چیمبرلین اور مولٹن نے اس کی توجیہ میں Planete-sional Hypothesis. پیش کی جو اول الذکر نظریے کی تردید کرتی ہے۔ پچاس پچپن سال پہلے ڈارون کی Origin of Species. یا اصل انواع، ارتقا کی انجیل سمجھی جاتی تھی۔ آج کل یہ دنیا بھر کے اعتراضات کا نشانہ ہے اور اس کی وقعت کا حال سب کو معلوم ہے! عمل ارتقا کی توجیہ تغیرات

. Variations کے بجائے "تحولات" . Mutations سے ہونے لگی، اب مسٹر کیا مرپر کے ساتھ ہم لامارک کے نظریئے کو پھر قبول کرنے لگے ہیں۔ ببیں تفاوتِ راہ !

نیوٹن نے حرکت کے بعض قوانین بتائے، دنیائے سائنس نے ان کو قبول کیا۔ اب آئنسٹائین (Einstein) ان کی تردید کر رہا ہے۔ مے یر، رم فورڈ، ڈے وی اور صدہا دیگر علمائے سائنس نے مادّے کی غیر فنا پذیری اور بقائے توانائی کو ثابت کیا اور ساڈی، ردر فورڈ، پینکارے جدید سائنس کے ان انتہائی عقائد میں شک پیدا کر رہے ہیں۔ پیرسن، ماخ وغیرہ ہم سے کہہ رہے ہیں کہ سائنس کا علم تخمینی احتمالات کا موجز بیان ہے اور فطرت کے عدیم التغیر وابدی قوانین مادّے کے مشاہدہ کردہ عادات کے اوسط کے سوا کچھ اور نہیں! بھلا ہم ایسی سائنس کی شان میں کیا کہیں جو فلسفے کی طرح غیر یقینی ہوگئی ہے اور فطرت کے علم کا کیا دعویٰ کریں جس کے قوانین اعداد و شمار کی سی وقعت رکھتے ہوں! کسی زمانے میں ریاضیات کو متیقن اور غیر خطا پذیر صداقتوں کا مجموعہ سمجھا جاتا تھا کہ ناگہاں ابعادِ ثلثہ صاحبِ اولاد ہوگئے، جزکل کے برابر بڑا ہوگیا اور آئنسٹائین (.Ensteinٰ) نے ثابت کر دیا کہ دو نقطوں کے درمیان ایک خطِ مستقیم بڑے سے بڑا فاصلہ ہے! فرانسس گالٹن اور کارل پیرسن کی تحقیقات کی رو سے ماحول کا اثر توارث سے زیادہ تھا۔ مسٹر ڈِگم نے اس کے برخلاف بڑی شان سے دنیا کو یہ ثابت کر دکھلایا کہ توارث کا اثر ماحول کے اثر سے زیادہ ہے۔ اب ڈاکٹر واٹسن دو سو بچوں کا معائنہ کرنے کے بعد ہمیں اطلاع دے رہے ہیں کہ جنین اور بچے کا ماحول اس کی سیرت اور تاریخ کے تعین کا اہم جز ہے اور توارث کا اثر نہایت خفی ہے اور آسانی سے نظر انداز کیا جا سکتا ہے آئے دن ہر امیا نداز تاریخ داں ثابت کر رہا ہے کہ تاریخ "جھوٹ کا دریا ہے"[۵۱] ہر امیا نداز عالم مصریات . . Egyptologist سنین و سلسلہ ملوک کی ایک نئی فہرست پیش کرتا ہے جو دوسری فہرستوں سے چند ہی ہزار سال کا فرق رکھتی ہے۔

---

۵۱ Voltaire.

سائنس کے نظریات کے سریع التغیر ہونے کے ثبوت میں یہ مثالیں اہلِ بصیرت کے لئے کافی ہیں اعمال نامے کو طول دینے کی ضرورت نہیں! فلسفی کی نظروں کے لئے تو یہ خوش کن سرکس ہے! فلسفی ہونے کی حیثیت سے ہمیں اعتراف ہے کہ فلسفہ بعض جگہ تاریک ہے لیکن یہی حال شلی کی نظم کا ہے، یہی حال سائنس کا ہے، یہی حال جنسِ لطیف کا ہے، یہی حال ہر دلچسپ شے کا ہے! اس سے بدتر، ہم یہ بھی ماننے کیلئے تیار ہیں کہ فلسفہ بعض دفعہ کذّاب بھی ہے۔ ہم اپنے قلب کے عزیز تعصّبات کو، بڈھی عورتوں کی دینیات کو قطعی ویقینی دلائل کے لباس میں ملبوس کرتے ہیں۔ اسی بنا پر ایک مشہور فلسفی براڈلے نے مابعد الطبعیات کی اس طرح تعریف کی ہے کہ " مابعد الطبعیات (فلسفہ) ان چیزوں کے لئے جن میں ہم جبلّی طور پر یقین کرتے ہیں خراب حجتوں کا دریافت کرنا ہے، لیکن ان حجتوں کا دریافت کرنا بھی کچھ کم جبلّی نہیں" لیکن باوجود ان تمام نقائص وخرابیوں کے سائنس کی طرح فلسفے کی رفتارِ ترقی بھی متعین اور شاندار رہے، گزشتہ پچیس سال میں فلسفے نے اسی سرعت وشان کے ساتھ ترقی کی ہے۔ جس طرح کہ سائنس نے۔ ولیم جیمس جیسے محتاط وسائنٹفک فلسفی کے الفاظ میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ :۔

> " بعض حیثیتوں کے لحاظ سے تو " سائنس " نے " فلسفے سے کم ترقی کی ہے۔ یعنی اس کے اکثر کلّی تصوّرات سے نہ ارسطو کو حیرت ہوگی اور نہ ڈیکارٹ کو اگر، بفرضِ محال انھوں نے زمین کی سیر کا پھر ارادہ کیا۔ اشیار کا عناصر سے مرکب ہونا، ان کا ارتقا، بقائے توانائی، ایک کلی لزوم یا جبر کا تصور، یہ سب انھیں معلوم ومعتاد چیزیں نظر آئیں گی۔ ہاں چھوٹی موٹی چیزیں مثلاً بجلی کی روشنی، ٹیلیفون اور سائنس کے دیگر جزئیات ان کو ضرور مرعوب کریں گی۔ لیکن اگر یہ ہماری مابعد الطبعیات کی کتابیں کھولیں یا فلسفے کے لکچر روم میں آئیں تو ہر چیز انھیں اجنبی سی معلوم ہوگی۔ ہمارے زمانے کا سارا " تصوری " یا " انتقادی " پہلو انھیں نیا معلوم ہوگا اور ان کے سمجھنے

یہ ہے فلسفی کا جواب فلسفہ کے معترضین کی خدمت میں!

عرفی گلہ سر مکن کہ جائے گلہ نیست + توفیق رفیق ہر تنگ حوصلہ نیست + ہر چاہ کہ ہست یوسفے در وے ہست + صاحب نظرے لیک بہر قافلہ نیست

ہم فلسفہ کیوں پڑھیں

آخر بابد ہر کہ زصد قش جوید تخمے کہ بجا فتاد آخر روید

گویند کہ ہر کہ یافت حرفے نہ زند نے نے غلط است ہر کہ یابد گوید (شاہِ بدخشی)

ہیگل کا قول ہے کہ "جس مہذب قوم کا فلسفہ نہیں اس کی مثال ایک عبادت گاہ کی سی ہے جو ہر قسم کی زیب و زینت سے آراستہ و پیراستہ ہے لیکن جس میں 'قدس الاقداس' ہی کا وجود نہیں" جس طرح ہر متمدن قوم کا ادب و فن ہوتا ہے، معاشری و مذہبی زندگی ہوتی ہے، اسی طرح اس کا فلسفہ بھی ہوتا ہے۔ مشرق میں اپنشدوں اور مغرب میں فلاطون کے زمانہ سے فلاسفہ کا یہ کام رہا ہے کہ نصب العینوں کی تشکیل کریں اور یہ بتلائیں کہ حیاتِ انسانی کے کن تجربات کو اہم یا مرکزی قرار دیا جائے اور اس طرح قوم کی رہبری کریں۔ فلسفہ زندگیوں کو بدلتا رہا ہے۔ اسی معنی میں یہ تخلیقی ہے۔ تہذیب عملی فلسفہ ہے۔ A civilization is Practical Philosophy.

کن افادات کی بنا پر فلسفہ کو یہ رتبہ حاصل رہا ہے؟ ان ہی کی مختصر تشریح اس وقت گوش گزار کی جارہی ہے ع ہشدار کہ راہ خود بخود گم نہ کنی!

(۱) فلسفہ علمی ہے | اول قدم پر عام یقین کے خلاف ہم یہ بتلائیں گے کہ فلسفہ علمی ہے، نوالس نے کہا تھا کہ "فلسفہ کا کام روٹی پکانا نہیں لیکن وہ ہمیں خدا، آزادی اور حیات بعد الموت کا یقین دلاتا ہے" فلسفہ آپ سے مخاطب کرتا ہے

یک دم غم جان بخور غم نان تاکے در پرورشِ این تنِ ناداں تاکے

اندر رہ طبل شکم و نائے گلو این رقصِ زنخ بضربِ دنداں تاکے (رومی)

تن ناداں کی پرورش میں ہمہ تن مصروف ہو کر آپ اس سے انکار کیجئے۔ شک کے جنون میں خندہ زناں سے پوچھئے کہ کیا واقعی فلسفہ خدا آزادی وحیات بعد الموت کا یقین دلاتا ہے؟ بس بس ع در خود نگر د فضولی آغاز مکن

کیا فخر رازی نے یہ اعتراف نہیں کیا تھا کہ ؎

ہفتاد و دو سال فکر کردم شب و روز معلوم شد کہ ہیچ معلوم نشد!

ہاں فلسفہ ہمیں ان چیزوں کا یقین عطا نہیں کرتا، جو چیزیں ہمیں آسانی سے ملتی ہیں ہم ان کی قدر بھی تو نہیں کرتے! فلسفہ کا کام روٹی پکانا نہیں، لیکن یہ روٹی پکانے والے کی زندگی میں نئے معنی ضرور پیدا کرتا ہے اور خود روٹی پکانے کو اہمیت بخشتا ہے۔ کوتاہ و تنگ نظر افادی مقاصد، مادی منافع، فلسفہ کے محرک ہیں اور نہ کبھی رہے ہیں۔ تاہم گلبرٹ چسٹرٹن کے اس قول میں ایک صداقت پنہاں ہے کہ "ایک لانڈلیڈی کے لئے جو کسی کرایہ دار کو اپنے مکان میں رکھنا چاہتی ہے یہ جاننا ضروری ہے کہ اس کرایہ دار کی آمدنی کیا ہے۔ لیکن اس سے زیادہ ضروری یہ جاننا ہے کہ اس کا فلسفۂ حیات کیا ہے؟"

اگر انسان کی زندگی کے لئے صرف روٹی ہی ضروری اور کافی ہے، اگر رقص زنخ و ضرب دنداں ہی کو وہ مشغلۂ حیات سمجھتا ہے تو پھر وہ صاف طور پر بغیر شرم و حیا کے کیوں نہیں پوچھتا کہ شاعری و موسیقی اور رنگا رنگ کے پھولوں کا کیا عملی فائدہ ہے؟ ان سے وہ کیوں محظوظ ہوتا ہے؟ موجودہ تمدن کی تن آسانیوں کے باوجود انسان کا ذہن حیرت و محبت سے مہیج ہوتا ہے اور صداقت، جمال اور خیر کا شیفتہ و فریفتہ ہے، اور یہی فلسفہ کے اقدار ہیں۔

لیکن ذرا اس امر کی تحقیق تو کیجئے کہ ہم کسی چیز کو عملی کیوں کہتے ہیں اور کب کہتے ہیں؟ وہ کیا خصوصیات ہیں جن کی بنا پر وہ عملی کہلاتی ہے؟ بلاشبہ ہم عملی کے معنی کو صرف روپیہ کمانے کی قابلیت ہی کی حد تک محدود نہیں کرسکتے، گو ہمارا یہ یقین ہے کہ فلسفہ اس قابلیت میں کسی قسم کا نقص نہیں پیدا کرتا بلکہ انسان کو ایک مرفہ الحال جماعت کا رکن بنانے میں مدد کرتا ہے۔ لیکن فلسفہ کی حقیقی عملیت کے ایک اور معنی ہیں فلسفہ عملی ہے اس لئے کہ وہ

(۱) تمام مسائلِ زندگی پر غور و فکر کرنے کی عادت پیدا کرتا ہے۔

(۲) تمام اشیاء، واقعات، تجربات اور اشخاص کو ان کے تمام علائق و اعتبارات میں رکھکر سمجھنے میں مدد دیتا ہے

(۳) ہمارے مقاصد و غایات، ہماری تعلیم، صنعت وحرفت، حکومت و مملکت، اخلاق و آداب و مذہب پر کامل و متوافق طور پر غور وفکر کرنے پر اُبھارتا اور آمادہ کرتا ہے۔

(۴) حیات انسانی کے معنی اور اس کی قدر و قیمت کے متعلق ایک عزت بخش نظری تصور قائم کرنے میں مدد دیتا ہے۔

مختصر یہ کہ زندگی پر جب بحیثیت مجموعی نظر ڈالی جائے تو یہ نہایت ضروری معلوم ہوتا ہے کہ فرد کو جماعت یا معاشرہ میں ایک پاک وصاف و کار آمد زندگی بسر کرنی چاہیے۔ شہری ہونے کی حیثیت سے وہ محض روپیہ کمانے کی مشین نہیں بلکہ وہ ایک شوہر بھی ہے اور باپ بھی، وہ ایک ہمسایہ ہے جو نظم و قانون، صحتِ عامہ، مکانات کے حسن و آسائش اور نئی پود کی صحت اخلاقی سے گہری عملی دلچسپی رکھتا ہے۔ ان چیزوں سے عقلی دلچسپی رکھنا زندگی پر من حیث کل نظر ڈالنا ہے اور یہی فلسفہ ہے۔ سقراط نے ہمیں تنبیہ کی تھی کہ "جس زندگی کا نظر غائر سے امتحان نہ کیا گیا ہو وہ زندگی بسر کرنے کے قابل نہیں"۔ اب انسان ہونے کے معنی عملی ہونے کے ہیں اور عملی ہونے کے معنی زندگی کی غایات و اقدار اور ان کے حصول کے ذرائع پر غور وفکر کرنے کے ہیں۔

آکسفورڈ یونیورسٹی کا مشہور فلسفی شلر کہتا ہے کہ "یہ نہایت جرأت کے ساتھ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ نہجِ فکری اپنی بدایت و ماہیت کے لحاظ سے بالکلیہ عملی ہے۔ فلسفہ کے انتہائی مسائل وہی ہیں جو زندگی کے عملی مسائل کے نتائج تک پہنچنے سے حاصل ہوتے ہیں۔ ان کا تعلق اس نظریہ سے ہے جس کی توثیق ہر عمل کو کرنی چاہیے"۔

(۲) فلسفے کے مختلف شعبے خود مفید ہیں | فلسفے کے مختلف شعبوں پر نظر ڈالو تو تمہیں خود ان مسائل و اغراض کے مفید ہونے کا یقین ہو جائے گا۔

مثلاً منطق استدلال کے اصول سے بحث کرتی ہے۔ وہ صحیح انتاج کے شرائط کا معاملہ کرتی ہے۔ کیا ہم سب فکر و استدلال کے معاملہ میں غیر محتاط و متناقص واقع نہیں ہوئے ہیں؟ کیا ہمیں کسی دائرہ میں کمال حاصل کرنے کے لئے یا کسی معاملہ میں عملی طور پر کامیاب ہونے کے لئے تفکر و استدلال میں متوافق ہونے کی ضرورت نہیں؟

ان مسائل سے کوئی دوسرا مضمون بحث نہیں کرتا۔

اخلاقیات حیاتِ اخلاقی کے اصول و معیارات سے بحث کرتی ہے" مفتاح خزاینِ سعادت دنیوی" پیش کرتی ہے، راہِ عمل سجھاتی ہے، نیکی کی طرف لیجاتی، آدمیت کو "لحم و شحم و پوست" پر مشتمل نہیں قرار دیتی بلکہ " رضائے دوست" اصل انسانیت قرار دیتی ہے۔ دیکھو اس رباعی میں اخلاق کے کیا گر بیان ہوئے ہیں۔

با نفس جہاد کن شجاعت ایں است   بر خویش امیر شو امارت ایں است

انگشت بہ حرفِ عیب مردم مگذار   مفتاحِ خزائنِ سعادت ایں است

کیا یہ انسان کو حقیقی معنی میں عملی اور کامیاب بنانے کیلئے کافی نہیں اور کیا ان کی ہر فرد بشر کو ضرورت نہیں؟

فلسفۂ معاشرت حیاتِ انسانی کے ان غایات و اقدار سے بحث کرتا ہے جن کا تحقق حیات معاشری و ادارات مدینہ میں ہوتا ہے جس کے علم کے بغیر زندگی حقیقی معنی میں کامل نہیں ہوتی۔ علمیات یا نظریۂ علم فکر کے شعوری و غیر شعوری مفروضات کا امتحان کرتا ہے۔ مذہبی، اخلاقی، سیاسی، معاشیاتی و تعلیمی ادبیات پر خامہ فرسائی کرنے والے اور نیز علمار سائنس نہ اتنی فرصت رکھتے ہیں اور نہ انھیں اسقدر دلچسپی ہوتی ہے کہ ان تجریدی معاملات کا امتحان کریں۔ خصوصاً شاعری ایسے تصورات سے مملو ہوتی ہے جن کے تضمنات و مدلولات کا امتحان ضروری ہوتا ہے۔ مابعد الطبعیات کائنات زندگی کا ایک جامع نقطۂ نظر پیش کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ یہ اور فلسفہ کے دوسرے شعبے ان سوالات کی تحقیق کرتے ہیں جن کے اٹھانے پر عقلِ انسان مجبول و مجبور ہے۔ تہذیب کی ساری تاریخ میں، قدیم اہلِ یونان سے لے کر ہمارے زمانہ تک، انسان نے ان مسائل کی تحقیق میں بے اندازہ سرور حاصل کیا ہے، اور اس تحقیق سے جو بصیرت حاصل ہوئی ہے وہ اس کی آرام جاں ثابت ہوئی ہے۔ اس کی دلکشی ہمیں ہمیشہ اپنی طرف جذب کرتی رہی ہے، فلسفہ سائنس سے زیادہ دلچسپ اور دلکش ہوتا ہے، اس کے مقابلہ میں سائنس کی دلچسپی ضرب کی تختی میں جو دل فریبی ہے اس سے زیادہ نہیں!

(۳) فلسفہ علم کو جامعیت بخشتا ہے

فلسفہ علم میں وحدت پیدا کرتا ہے۔ حیاتِ فکری میں وحدت پائی جاتی ہے۔ لہذا علم میں بھی وحدت ضروری ہے۔ عقل نظریات میں توافق وجامعیت کی متلاشی ہوتی ہے اسی کی تشفی کرتے ہوئے فلسفہ زندگی کے تمام مخصوص اغراض میں رشتۂ وحدت کا جویا ہوتا ہے۔ سائنس Science (علوم) انسان وعالم کے متعلق واقعات نظریات وقوانین کا توضیحی وعلّی بیان پیش کرتے ہیں۔ یہ محض طریقے اور راستے بتلاتے ہیں، فلسفہ ان کے برخلاف ترکیبی وتوجیہی واقع ہوا ہے، یہ زندگی کے وسیع ترغایات و مقاصد واقدار سے بحث کرتا ہے، یہ ہمیں اقدار کی دنیا میں لیجاتا ہے۔ جب غایات واقدار پر غور وفکر کرلیجاتی ہے، عام اصول کا استحکام ہوجاتا ہے تو ہر زندگی کے ہر عملی قدم پر رہبری وہدایت کا چراغ ضیاپاشی کے لئے ہمارے سامنے موجود رہتا ہے۔

(۴) فلسفہ ہمیں یہ سکھلاتا ہے کہ کس چیز کے متعلق سوال کریں اور سوال کس طرح کریں۔

بعض دفعہ فلسفہ کے خلاف یہ کہا جاتا ہے کہ فلسفہ نہ کسی مسئلہ کو حل کرتا ہے اور نہ کسی سوال کا قطعیت کے ساتھ جواب دیتا ہے، سائنس کے برخلاف جو ضروری اور اہم سوالات کے مخصوص جواب دیا کرتی ہے۔ فلسفہ محض سوالات کو اٹھاتا ہے اور جواب کسی کا نہیں دیتا ؎

آں قوم کہ راہ بیں فتادند شدند　　　کس را بہ یقیں خبر نہ دادند شدند

آں عقدہ کہ ہیچ کس ندانست کشاد　　　ہر یک بندے برآں نہادند شدند　　(طوسی)

ذرا توقف کیجئے اور ایک وقت میں ایک سوال کیجئے۔ کیا آپ کسی ایسی سائنس کا نام بتلا سکتے ہیں جس نے کسی بھی اہم سوال کا یقینی وقطعی جواب دیا ہو؟ سائنس کی تاریخ پر نظر ڈالئے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ کس طرح سائنس میں نظریات واعتقادات سینما کی متحرک تصاویر کی طرح بدلتے رہتے ہیں۔ سائنس کی تاریخ ہزار ہا مسترد نظریات کی تاریخ ہے۔

اسی خوش کن سرکس کو نظروں کے سامنے رکھکر نورنٹشے نے کہا ہے کہ "دنیا میں کوئی شے اتنی سریع الزوال

باگر نہ پانہیں جتنی کہ سائنٹفک تھیوری (حکیمانہ نظریہ) اور نہ ہی کوئی شے اتنی فرسودہ پھپوند بھری، متعفن اور سڑی جتنی کہ پرانی سائنٹفک تھیوری۔ علماء سائنس فلسفیوں پر یہ کہہ کر طعن کرتے ہیں کہ اس پیشہ کے لوگ ایک دوسرے کی تردید کرکے جیتے ہیں لیکن درحقیقت یہ طعن علماء سائنس پر بھی اتنا ہی صحیح ہے۔ اسی لئے ان دونوں پختہ کار بالغ نظر علماء سائنس اپنے بیان میں نہایت محتاط اور متواضع واقع ہوئے ہیں۔ ان کو علم ہے کہ علوم ایجابیہ (Sciences.) بھی زیادہ سوالات اٹھاتے ہیں اور بہت کم کا جواب دیتے ہیں۔ علوم ایجابیہ واقعات کو جمع کرتے ہیں اور ان پر قوانین و نظریات کو مرتب کرتے ہیں۔ اور ان ہی اعلیٰ تعمیمات کے متعلق علماء سائنس ایک دوسرے سے اختلاف کرتے ہیں۔ صورتِ حال وہی ہے جس کی توقع کی جانی چاہیئے، چونکہ انسان کو تمام واقعات کا علم نہیں لہٰذا مسائل کے حل میں مختلف علماء مختلف مفروضات کو پیش نظر رکھتے ہیں۔ اختلاف آراء لازمی نتیجہ ہے۔ اسی معنی میں فخر رازی کے ان اشعار کو لیجئے جن میں سے ایک شعر کا ادھر بیان ہوا۔

ہرگز دلِ من زعلم محروم نشد　　کم اند اسرار کہ مفہوم نشد!
ہفتاد و دو سال فکر کردم شب و روز　　معلومم شد کہ ہیچ معلوم نشد!

سائنس و فلسفہ دونوں کی تاریخ انسان کے علم کے ناقص و ناکامل ہونے کو بتلا رہی ہے۔ حقیقت انتہائی کے علم کے متعلق ہمیں کہنا پڑتا ہے کہ ؎

نہ عقل بہ سرحد کمال تو رسد　　نہ جاں بہ سراچۂ وصال تو رسد
گر جملۂ ذرّاتِ جہاں دیدہ شود　　ممکن نہ بود کہ در جمالِ تو رسد　(عطّار)

لیکن سائنس اور فلسفہ کے متخالف و متضاد مسلک ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں اور تحقیق و تدقیق کو ایک قدم آگے بڑھاتے ہیں۔ فلسفہ بھی سائنس کی طرح انسان کے علم کی کمیت و کیفیت میں اضافہ کر رہا ہے۔ وہ انسان کی فہم کو جلا بخش رہا ہے، روشن کر رہا ہے اور دنیا کو بہتر طور پر سمجھنے میں مدد دے رہا ہے۔
فلسفہ کی ناکامیوں کو ماننے کے باوجود (جو سائنس کی ناکامیوں کی طرح قابلِ شرم ہیں) ہم کہتے ہیں کہ

فلسفہ اپنے وجود کو حق بجانب ثابت کرتا ہے اور اپنے طالب علم کو 'دیدۂ بینا' عطا کرتا ہے اگر وہ صرف یہ سکھلاتا ہے کہ عقلی طور پر کون سے سوالات کئے جا سکتے ہیں۔ بقول پروفیسر کالکنس کے "اگر فلسفہ استنطاق کے سوا کچھ نہیں تو یہ کم ازکم ہمارے سوالات کو مُشکّل کرتا ہے، ان کو ایک دوسرے سے متوافق بناتا ہے، بلفظِ واحد ہم کو عقلی سوالات پیدا کرنے کے قابل بناتا ہے۔ جاننا اچھی چیز ہے، لیکن یہ بھی جاننا کہ ہم جانتے کیوں نہیں ایک قسم کا فائدہ ہے"۔ برٹرنڈرسل کے اس قول میں صداقت بھری ہے کہ "درا صل فلسفہ کا فائدہ زیادہ تر اس کی حیرت و عدم یقین ہی پر مشتمل ہے۔ جس شخص کی خمیر میں فلسفہ کی آمیزش نہیں اس کی زندگی ایسے زندان میں بسر ہوتی ہے جس کی کچھ تیلیاں تو فہم عام کے تعصبات نے گھڑی ہیں، کچھ اس کے زمانہ اور قوم کے اعتیادی تیقنات نے، اور کچھ ان اذعانات نے جو اس کے ذہن میں بغیر عقل وفہم کے اشتراک و رضامندی کے پیدا ہوئے ہیں۔ ایسے آدمی کے لئے دنیا محدود متعین و واضح ہو جاتی ہے۔ عام اشیا اس کے ذہن میں کوئی سوال پیدا نہیں کرتیں اور غیر مانوس امکانات کو وہ حقارت کے ساتھ رد کر دیتا ہے" بقول براوننگ کے اس قسم کے لوگ ان حیوانات کے مانند ہوتے ہیں جن کی محدود مٹی میں شک کی مستنیر شعاعیں اپنی تابناکیاں نہیں دکھلاتیں"! فلسفہ مانوس اشیار کو نامانوس لباس میں پیش کر کے ہمارے احساس تحیر کو ہمیشہ زندہ رکھتا ہے"۔ فلسفہ کی سب سے اہم خدمت یہ ہے کہ وہ ہمارے مفروضات وظنیات سابقہ سے ہمیں واقف کرتا ہے اور ان پر شک کرنا سکھلاتا ہے۔ اسی معنی میں کانٹ نے کہا تھا ... . There is no Philosophy, There is only Philosophising.) فلسفہ نہیں تفلسف اصل شے ہے!" ہمیں علم کی خواہش ہے، کامل ومکمل صداقت کے ہم جویا ہیں، لیکن سوچو تو 'سعی' میں بھی اتنی ہی لذت ہے جتنی حصول میں! غالب کے دل سے اس لذت کو پوچھو جو اس کی "سعی لاحاصل" میں تھی! بوعلی سینا کی طرح ہم بھی کہیں گے۔

دل گرچہ دریں بادیہ بسیار بشتافت — یک موئے ندانست ونے موئے شگافت

اندر دلِ من ہزار خورشید بتافت — وآخر بکمال ذرّۂ راہ نیافت

فلسفہ گو "کمالِ ذرہ" تک پہنچ نہ سکا (اور سائنس کب ذرہ کی ماہیت سے واقف ہے) لیکن دل تو تفلسف و تفکر کی وجہ سے ہزار خورشید تاباں کی طرح چمک اٹھا!

(۵) فلسفہ فرد کو کائنات میں اپنی جگہ پہچاننے میں مدد دیتا ہے۔

فرد کا فطرت میں کیا مقام ہے؟ میں کون ہوں ع سرگشتہ بہ عالم زپے چیستمے؟ انسان حیوانات سے وابستہ بھی ہے اور اپنی عقل و فکر کی وجہ سے ان سے ممیز بھی کیا ہی تعجب کی بات ہے کہ وہ دوسرے حیوانات کی طرح قوانین جبر کے ماتحت بھی ہے اور صداقت، حسن و خیر کا جویا و متلاشی بھی۔ سوائے فلسفہ کے ان عمیق مسائل پر کوئی علم روشنی نہیں ڈالتا۔

طبیعی علوم دوربین اور خوردبین کی مدد سے مکان کے حدود کو پیچھے ہٹاتے جارہے ہیں اور نئے عوالم کا انکشاف کر رہے ہیں۔ جب ہم اس امر پر غور کرتے ہیں کہ ہمارا یہ سیارہ (زمین) جس پر ہماری بود و باش ہے اپنے آفتاب سمیت جو ایک قریب الموت تارہ ہے، کروڑہا تاروں، آفتابوں اور سیاروں میں ایک ناچیز ذرۂ خاک ہے، تو انسان کے قد و قامت ڈیڑھ دو گز کتنے حقیر معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن اس کے برخلاف جب ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ یہی مخلوق قوۃ فکر رکھتی ہے احساس و تخیل کی قابلیت رکھتی ہے اور ان کی مدد سے اجرام سماوی کی عظیم الشان ترتیب پر غور کرتی ہے اور زمین کے نباتی و حیوانی عجائبات پر سر دھنتی ہے تو ہر انسان کی عظمت و وقعت مبرہن ہو جاتی ہے۔ چنانچہ پاسکل نے کہا تھا "انسان محض ایک نئے کے مانند ہے، فطرت کی کمزور ترین نئے، لیکن وہ فکر کرنے والی، سوچ بچار کرنے والی نئے ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ ساری کائنات اس کو کچلنے کے لئے اسلحہ بند ہو جائے، ہوا کا ایک جھونکا، پانی کا ایک قطرہ اس کے مارنے کے لئے کافی ہے۔ لیکن اگر کائنات انسان کو کچل بھی ڈالے تب بھی انسان اپنے مارنے والے سے زیادہ شریف ہے، کیونکہ وہ جانتا ہے کہ وہ مر رہا ہے اور کائنات کو اس برتری کا کوئی علم نہیں جو اس کو انسان پر حاصل ہے"۔ اس طرح کائنات میں اپنی حیثیت و منزلت سے واقف ہونا نفس کو قوی بناتا ہے، انسان کی زندگی کو گرانقدر و باوقعت قرار دیتا ہے۔ مشاہدہ و قوتِ فکر کی وجہ سے انسان (اگر جزوی طریقہ پر ہی سہی) یہ سمجھتا ہے کہ یہ عظیم الشان کائنات ایک نظام رکھتی ہے، قانون و ہم آہنگی کی اس پر

حکومت ہے اور انسان اس کا ذی علم ناظر ہے۔

علاوہ ازیں فلسفہ انسان کو اس پیچیدہ و مرکب نظامِ معاشرت میں اپنی جگہ کے پہچاننے میں مدد دیتا ہے خود معاشرت کی ترکیب کئی متداخل اداروں سے ہوئی ہے جن میں ہم خاندان، حکومت، مذہبی محکموں، اور صناعی اداروں کا ذکر کرسکتے ہیں۔ فرد کو موجودہ زمانے کی اس پیچیدہ معاشرت میں حصہ لینے کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ نظامِ معاشرت من حیث کل کا ایک صاف واضح اور اجاگر تصور ذہن میں رکھے اور متقابلہ معاشری اقدار سے واقف ہو۔ فلسفۂ معاشرت اس مسئلہ پر روشنی ڈالتا ہے۔ فرد کو اچھی طرح شہری بننے کے قابل بناتا ہے۔ علاوہ ازیں اگر ہم تحقق ذات کو بلند ترین اخلاقی غایت قرار دیں جو دوسرے نفوس کے باہمی اشتراک کی وجہ سے ممکن ہوتی ہے تو صاف ظاہر ہے کہ اس غایت کے حصول کے لئے دنیا اور زندگی کا ایک جامع اور متنوع علم ضروری قرار پاتا ہے۔ انسان کی برترین مسرت اور اس کی ترقی و تکمیل ان اشیا، واقعات و اعمال کے جاننے اور ان کی قدر کرنے پر منحصر ہوتی ہے جن کے درمیان اس کی زندگی بسر ہو رہی ہے۔ اس کی ذات، فکر، احساس و عمل، اس کے وجود کی ساری قدر و اہمیت، اپنا سارا مواد یہیں سے حاصل کرتے ہیں۔ اس کی اخلاقی، مذہبی اور جمالیاتی فطرت کا کمال و تحقق خارجی دنیا ہی کی مخالطت و مصاحبت سے ممکن ہے۔ انسان جسقدر زیادہ اپنی ذات سے واقف ہوتا جا رہا ہے، اسی قدر زیادہ اس کو صاف طور پر معلوم ہو رہا ہے کہ اس کی ذات کا تحقق فطرت و معاشرت کے ساتھ ارتباط و اتصال ہی سے ممکن ہے۔ انسان کی زندگی خلا میں نشو و نما نہیں پا سکتی فلسفہ نہ صرف تحقق ذات کے معنی کی توضیح و تعریف کرتا ہے بلکہ اس کے حصول کے طریقے بھی بتلاتا ہے۔

فلسفہ اپنے طالب علم کا تعارف بنی نوعِ انسان کے عظیم الشان مفکرین اور ذہنی قائدین سے کراتا ہے ان تخلیقی ذہنوں کی صحبت سے زیادہ شخصیت انسانی کو مالا مال بنانے میں کوئی شے موثر نہیں۔ فلاطون نے کہا تھا کہ "دنیا میں چند ایسے ملہم وجود ہیں جن کی صحبت بے بہا ہے۔" مولانائے روم فرماتے ہیں ؎

خواہی کہ دریں زمانہ فردے گردی — یا در رہِ دیں صاحب دردے گردی

ایں رہ بجز از صحبت مرداں مطلب مردے گردی چو گرد مردے گردی

فلسفہ انسان کو اس مجلس میں پہنچاتا ہے جہاں سقراط، افلاطون، ارسطو و اپیکیورس، فلاطینوس، سینٹ اگسٹائین، ٹامس اکویناس، ابن سینا، غزالیؒ، ابن رشد، ڈیکارٹ، اسپنوزا، بارکلے، ہیوم، کانٹ و ہیگل، اسپنسر و ولیم جیمس، شلی و کیٹس اور گوئٹے، باخ اور واگنر، خنداں پیشانی کے ساتھ ہمیں خوش آمدید کہنے کو تیار ہیں، اور ہم جب تک سننے پر راضی ہوں ہم سے گفتگو کرنے پر آمادہ ہیں۔ خدائے لایزال کے اس شہر میں جہاں یہ مجلس آراستہ ہے لامتناہی خزائن ہمارے سامنے بکھرے ہوئے ہیں۔ ہمیں صرف آگے بڑھ کر ان سے مالا مال ہونا ہے۔

(۶) فلسفہ ہمیں جمالیاتی لذت بخشتا ہے

فلسفہ ایک نہایت اہم معنی میں اپنی غایت آپ ہے۔ لذتِ جمال کی طرح فلسفیانہ غور و فکر اپنی آپ منزل ہے۔ فلسفہ کی نظری قیمت کے لئے حجت و استدلال پیش کرنا ایسا ہی ہے جیسے یہ ثابت کرنا کہ انسان کو حصول صحت کی کوشش کرنی چاہئے، سیرت اخلاقی کی تکمیل کرنی چاہئے، شعر پڑھنا اور موسیقی سے لطف اندوز ہونا چاہئے۔ جو لوگ ان تجربات و اقدار سے واقف نہ ہوں وہ حجت سے قائل نہیں ہو سکتے۔ ان کی اصلی قیمت شخصی و باطنی ہوتی ہے، ان کی قدر و قیمت کا احساس دوسروں میں پیدا کرنا ناممکن نہیں تو مشکل ضرور ہے۔ افلاطون کسی جگہ خیر و صواب کے افادی پہلو پر روشنی ڈالتا ہے اور پھر کہتا ہے کہ جن لوگوں میں یہ صفات موجود ہیں" ان کی ہستی زیادہ حقیقی ہوتی ہے" ارسطو شہرت اور دنیوی معاملات میں حصہ لے کر ذات کی تکمیل و تحقق کے جذبہ کو سراہتا ہے، لیکن ایک صحیح معنی میں تعلیمیافتہ شخص کی فکری زندگی کو حیات کی اعلیٰ ترین غایت قرار دیتا ہے۔ اسپنوزا کو "خدا کی عقلی محبت" میں اور صوفی کو صداقت، خیر و جمال کی بصیرت سے جو مسرت حاصل ہوتی ہے وہ کس طرح ظاہر کی جا سکتی ہے؟ برٹرنڈ رسل جب دنیائے معاشرت کے اختلال و اضطراب، شر و فساد سے ہٹ کر ریاضیات و منطق کے دائمی حقائق کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو اس کو جو سکون راحت و طمانیت حاصل ہوتی ہے وہ صوفی کے غایت سرور

فرطِ حظ سے زیادہ مختلف نہیں۔

(۷) فلسفہ ہماری سیرت و شخصیت کو قوی کرتا ہے

فلسفہ ہمیں وحدتِ ذہنی عطا کرتا ہے۔ آپ ہم سب فکر کے عمل میں غیر محتاط اور متناقض ہوتے ہیں، ہمیں بڑی حد تک توافق و تطابق کی ضرورت ہے۔

فلسفیانہ تعلیم ہمیں فکری وحدت بخشتی ہے، اس وحدتِ ذہن یا وحدتِ فکر سے ہماری خواہشوں میں وحدت پیدا ہوتی ہے، اور اس کی وجہ سے سیرت میں وحدت پیدا ہوتی ہے جو شخصیت کا دوسرا نام ہے، اور سیرت کی وحدت کی وجہ سے زندگی میں وحدت پیدا ہوتی ہے جو مسرت کا راز ہے اور جو ہم میں سے سب کی غایتِ قصویٰ ہے۔ خوش باشوں کے شہنشاہ ایپکیورس نے دو ہزار سال قبل اپنے ایک دوست کو خط لکھا تھا جس میں وہ کہتا ہے۔

"کسی شخص کو جب تک وہ جوان ہے فلسفیانہ تعلیم حاصل کرنے میں دیر نہ کرنی چاہئے، اور اگر وہ ضعیف ہے تو اس کو اس تعلیم کے حصول میں تھکن نہ ظاہر کرنی چاہئے، کیونکہ وہ کون شخص ہے جو اپنی روح کی صحت کے علم کو حاصل کرنے میں وقت کی موزونیت و ناموزونیت اور تاخیر کا خیال کرے گا؟ اور جو شخص یہ کہتا ہو کہ فلسفہ سیکھنے کا ابھی وقت نہیں آیا یا وہ وقت گزر چکا تو اس کی مثال اس شخص کی سی ہے جو یہ کہتا ہو کہ ابھی مسرت کا وقت نہیں آیا یا وہ گزر گیا" [۱]

فلسفیانہ تعلیم سے انسان اپنے جذبات کی غلامی سے آزاد ہوتا ہے، جذبات کی غلامی سے آزادی حاصل کرکے دوسروں کی غلامی سے نجات پاتا ہے، اپنی ذات کے شریف تر جوہر سے مخاطب ہو کر کہتا ہے۔

در بستر آرزو غنودن تا کے　　تلکے مرہونِ نفس بودن تا کے

یکبار بہ بہم سرے بالا کن　　بردرگہ خلق جبہ سودن تلکے　　(منصور معانی)

روما کے ایک جادو بیان کے الفاظ میں ہم فلسفہ کو مخاطب کرکے کہہ سکتے ہیں۔

"اے فلسفہ کی روح، اے ہماری زندگی کی رہنما، نیکی کی دوست اور بدی کی دشمن، تیرے بغیر ہم کیا اور ہماری زندگی کیا (مسعود)

---

[۱] دیکھو ایم، بیکول کی کتاب Source Book in Ancient Philosophy page 269. (چارلس اسکرینرس سنس ۱۹۰۷ء)

فلسفہ کی دشواریاں

* اسرارِ وجود خام و آشفتہ بماند — واں گوہر بس شریف ناسفتہ بماند
ہر کس زسرِ قیاس حرفے گفتند — واں نکتہ کہ اصل بود ناگفتہ بماند
(بو علی سینا)

فلسفہ اپنے بیشمار فوائد اور خوبیوں کے باوجود مشکل ضرور ہے، باوجود اپنی گوناگوں دلچسپیوں کے فلسفہ کا مطالعہ آسان نہیں۔ مگر ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ زندگی میں کوئی شے بھی بے کاوش جان نہیں ملتی، "بے خون پئے لقمہ تر کسی کو نہیں ملتا" اور "بے خاک کے چھانے زر کسی کو نہیں حاصل ہوتا"! فلسفہ کی ان ہی بعض مشکلات کا یہاں اختصار کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے ع یک تنقیۂ دماغ می باید کرد!

(۱) فلسفے کی اصطلاحات دقیق ہوتی ہیں

فلسفہ، بلکہ ہر سائنس کی اپنی مخصوص زبان اور اپنی مخصوص اصطلاحیں ہوتی ہیں۔ کسی مضمون میں مہارت حاصل کرنے کے لئے ہر طالب علم کو اس مضمون کی اصطلاحوں سے اچھی خاصی کشتی لڑنی پڑتی ہے۔ فلسفے کی اصطلاحیں دقیق ضرور ہیں، لیکن کس سائنس کی مصطلحات دقیق نہیں؟ فلسفے کو اعلیٰ و لطیف افکار کی ترجمانی کے لئے مخصوص و متعین زبان کا استعمال کرنا پڑتا ہے، اور یہ زبان سودا سلف، لین دین کی زبان تو ہو نہیں سکتی، لازماً علمی و اصطلاحی زبان ہوگی۔ اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ بعض دفعہ یہ غیر ضروری طور پر گراں و ثقیل ہوتی ہے، جیسے فلاطینوس، کانٹ، فشٹے اور ہیگل کی تصانیف عسیر الفہم زبان میں لکھی گئی ہیں۔ اس کے برخلاف فلاطون، شوپنہور، بارکلے، ہیوم، جان اسٹوارٹ مل، ہنری برگساں، ولیم جیمس، برٹرنڈ رسل، جارج سنٹیانا کی تصنیفات صاف شفاف اور خوشگوار ہیں۔ اصطلاحات کے بارے میں فلسفیوں کی بعض اور خصوصیات کی وجہ سے طلبہ کو فلسفہ کے سمجھنے میں مشکل ہوتی ہے[1]

---

[1] ڈی ایس رابنسن نے اپنی کتاب An Introduction to Living Philosophy From Page 30 to 37. اس موضوع پر تفصیل سے بحث کی ہے۔ اس کتاب کا ترجمہ دارالترجمہ جامعہ عثمانیہ میں "مقدمہ فلسفہ حاضرہ" کے نام سے شائع ہوا ہے۔

فلسفی روزمرہ کے الفاظ کو خاص اصطلاحی معنی میں استعمال کرنے کے عادی ہوتے ہیں۔ طالب علم تو ان لفاظ کے وہی معنی لیتا ہے جو اس نے روزمرہ کے استعمال میں سیکھے ہیں اور اس طرح وہ فلسفی کے حقیقی معنی و مفہوم کے سمجھنے سے قاصر رہتا ہے مثلاً پروفیسر وایٹ ہڈ، جو زمانۂ موجودہ کا ایک مشہور فلسفی ہے، اپنی تصانیف میں "حادثہ" (*Event*) کا لفظ استعمال کرتا ہے جو اس کے فلسفے کا سنگِ زاویہ ہے اور جس کے معنی نہایت اصطلاحی ہیں۔ اس میں شک ہے کہ فلسفہ کے بعض اساتذہ نے بھی صاف طور پر سمجھا ہے کہ وایٹ ہڈ کی اس سادہ لفظ سے کیا مراد ہے، بلکہ کہا جا سکتا ہے کہ اس میں بھی شک کرنے کی گنجائش ہے کہ خود وایٹ ہڈ بھی جانتا ہے کہ درحقیقت اس لفظ سے وہ کیا تعبیر کرنا چاہتا ہے۔ کیونکہ خود اس کا فلسفہ ابھی خام حالت میں ہے اور جوں جوں وہ پایۂ تکمیل کو پہنچتا جا رہا ہے ڈاکٹر وایٹ ہڈ 'حادثہ' کے لفظ کے مفہوم کو بدلتے جا رہے ہیں۔ اب اگر طالب علم 'حادثہ' کے عام معنی لے تو وہ اس فلسفی کی بحث کو کیا خاک سمجھ سکتا ہے؟ اسی طرح ہم بیشمار مثالیں ہم عصر مصنفین و عہد ماضی کے اکابر فلاسفہ کی تصنیف سے پیش کر سکتے ہیں۔ اس وجہ سے فلسفہ کے طالب علم کا ایک اہم فرض یہ دریافت کرنا ہوتا ہے کہ فلسفی نے معمولی الفاظ کو کن اصطلاحی معنی میں استعمال کیا ہے۔ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ دوسرے فلسفی کسی ایک مخصوص لفظ کو دوسرے سلسلہ میں خاص معنی پہنائیں جو کسی اور فلسفی کے استعمال سے بالکل مختلف ہوں۔ فلسفہ کا ہر مسلک ایسے مخصوص اصطلاحی لغات کا استعمال کرتا ہے جن کو دوسرے مسلک کے فلاسفہ اختیار نہیں کرتے اِلّا اس صورت کے جب ان کو مخالفین کی آرا کا ذکر کرنا پڑے۔ اسی ایک واقعہ نے بہتوں کو فلسفہ سے متنفر کر دیا ہے اور وہ اس کو محض لفاظی اور تجریدات کا گورکھ دھندا قرار دیتے ہیں۔ لیکن سوچو تو یہ حکم ان کی زود رنجی بلکہ بزدلی پر دلالت کرتا ہے اور فلسفہ کا اس میں زیادہ قصور نظر نہیں آتا جیسا کہ آپ خود فلسفہ کے موضوعِ بحث کی اہمیت سے اندازہ لگا سکتے ہیں کہ فلسفہ بازاری زبان تو استعمال نہیں کر سکتا اور جب تک معمولی الفاظ میں نئے معنی نہ پیدا کرے وہ اپنے عمیق افکار کو ادا نہیں کر سکتا۔ زبان کا دامن اسقدر تنگ ہے!

(باقی آئندہ)

یادِ ایامِ صحبتِ فانی

ازجناب تابشؔ صاحب دہلوی

جناب تابش دہلوی اردو کے خوش فکر نوجوان شاعر ہیں۔ برسوں تک جناب فانی بدایونی کے ساتھ رہے ہیں۔ اس مضمون میں انھوں نے اپنی اور فانی مرحوم کی چند صحبتوں کا ذکر کیا ہے جو آئندہ ان کے سوانح نگار کے لئے کارآمد ہوگا۔ (برہان)

دہلی سے پہلے پہل حیدرآباد (دکن) جاتے ہوئے ایک ہمسفر دوست نے فانی بدایونی مرحوم کی "باقیات" پڑھنے کے لئے دی، باوجود کوشش کے کچھ پلے نہ پڑا، دماغ تو "کس نے بوسے تیرے گن گن کے لئے" پر دل کی طرح دھڑکنے کا عادی تھا اور ذہن میں "غیر کی ہو کے رہے یا شب فرقت میری" کے رشک کے علاوہ ہر احساس ناپید تھا اور فکر اس بار سے دبی پڑی تھی کہ "بوجھ اٹھواتے ہیں اب ناز اٹھانے والے" بھلا اس حال میں "ٹوٹا طلسم ہستیِ فانی کے راز کا۔ احسانمند ہوں الم جانگداز کا" جیسے اشعار دل و دماغ میں کیا پیوست ہوتے، غرض تمام حواس "شعری کثافت" سے آلودہ تھے۔ "باقیات" ایک ہی دفعہ میں کیا جلا کرتی!! میں نے تنگ آکر واپس کردی۔

حیدرآباد (دکن) میں جن عزیز کے یہاں مقیم ہوا ان کے پاس بھی "باقیات" دیکھی اور ان کو فانی کا مداح بھی پایا، انھوں نے مجھے پڑھنے کے لئے دی، میں نے رشید احمد صدیقی کے مقدمہ سے لیکر "عرضِ حال" تک پڑھ ڈالی، کچھ پلے نہ پڑا، پھر پڑھی، اب دماغ میں کہیں کہیں "باقیات" کے اشعار پیوست ہونے لگے، پھر پڑھی پھر پڑھی، یہاں تک کہ آدھی سے زیادہ ازبر ہوگئی اور دماغ کو بھی نصف سے زیادہ

مجلا کر گئی۔ غرض یہ تھا وہ غائبانہ نیاز جو فانی سے حاصل ہوا اور اب جو ایک مستقل یادگار بن کر دل کی زندگی ہو کر رہ گیا ہے۔

مہاراجہ کشن پرشاد صدر اعظم دولت آصفیہ ہندوستان کی اُن ذی مرتبت ہستیوں میں سے تھے جن پر ہندوستان ہمیشہ فخر کرے گا۔ ان کا قُرب گنگا اور زمزم کا سنگم معلوم ہوتا تھا۔ ان کی ذات ہندوؤں اور مسلمانوں کی تہذیب کا بہترین نمونہ تھی، مہاراجہ وہی آداب و مراتب ہر شخص کے ساتھ برتتے تھے جو خود ان کے شایانِ شان ہوتے تھے، وہ خود بھی عمدہ شاعر تھے، اربابِ ذوق اور اہلِ کمال کے ہجوم ان کے درباروں کی زینت تھے، فانی پر ان کی خاص چشم کرم تھی، مہاراجہ بہادر فانی اور کلام فانی کو بہت قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھتے تھے، چنانچہ جب فانی کی وکالت آگرہ میں غیر معمولی ادبی شغف اور دوست پرستی کی وجہ سے نہ چلی تو مہاراجہ ہی نے ان کو حیدرآباد آنے کی دعوت دی۔

جامعہ عثمانیہ کے ایک اقامت خانہ (غالباً فرحت منزل عدن باغ) میں جب جامعہ عارضی طور پر جونس کمپنی کے قرب وجوار کی عمارتوں میں تھی، فانی کے اعزاز میں مہاراجہ بہادر کی صدارت میں ایک بزم مشاعرہ ترتیب دی گئی جس میں حیدرآبادی اور غیر حیدرآبادی تمام معروف شعراء شریک ہوئے، میں بھی اپنے عزیز اور دوستوں کے ہمراہ ایک طویل شوق کے ساتھ مشاعرہ میں شریک ہوا، ظاہر ہے کہ اسقدر سنہری محفل میں کس قدر لطف نہ آیا ہوگا، مگر وہ لطف آج بھی ویسا ہی محسوس ہوتا ہے جب کسی نے "سرورِ عقل و غم عشق کے دوراہے پر" بڑے بڑوں کے قدم ڈگمگا دیئے تھے۔ اور جب کسی نے "شبِ غم کو بے نیازِ سحر بنا کر تعینات کے پردے اٹھا دینے" پر آسمان کی طرف شکر آمیز نگاہوں سے دیکھا تھا! فانی کو پہلی دفعہ دیکھ کر یقین نہ آیا کہ "باقیات" انہی کی تصنیف ہے کیونکہ آجکل بڑے شاعروں کی صورت بھی خاص قسم کی ہوتی ہے۔ ان کا بھرا بھرا جسم تھا، موزوں قد تھا، گندمی رنگ تھا، خدوخال بہت صاف تھے، آنکھیں روشن اور چھوٹی تھیں، چہرہ پر غیر معمولی متانت اور ذہانت کے آثار نمایاں تھے

لباس سادہ مگر نفیس تھا، غرض ہم تعجب اور شوق کی فراوانی لئے گھر واپس آئے۔

دوسرے دن محترم دوست حیرت بدایونی سے نیاز حاصل ہوا، میں نے مشاعرہ کا حال بیان کیا اور اپنا شوقِ ملاقات ظاہر کیا، انھوں نے ایک دن کا تعین کرکے مجھے متعارف کرانے کا وعدہ فرمایا۔

ہم مقررہ دن پر فانی کے گھر پہنچے، فانی ملّے پلی[1] کے ایک سرکاری مکان میں قیام پذیر تھے۔ گرمیوں کے دن، شام کے وقت، گھر کے سامنے کے میدان میں چھڑکاؤ کرکے دس بارہ کرسیاں ڈالدی گئی تھیں میں اور حیرت صاحب جب پہنچے تو فانی برآمد تھے، ہم کو دیکھتے ہی نہایت خندہ پیشانی سے کھڑے ہوکر حیرت صاحب کو مخاطب فرمایا "آیئے آیئے"

ہم لوگ کرسیوں پر بیٹھ گئے، حیرت صاحب سے میرے متعلق پوچھا "آپ کی تعریف؟"۔

حیرت صاحب نے مجھے متعارف کرایا، فرمایا "خوب خوب آپ شعر کہتے ہیں غزل سنائیے"

میں نے غزل پڑھی جس کا مقطع تھا ؎

تابشؔ یہ مختصری ہے رودادِ زندگی　　دنیا سے جا رہا ہوں میں دنیا لئے ہوئے

پسند فرمایا اس کے بعد دوسری کی فرمائش کی، میں نے عذر کیا اور ان سے استدعا کی کہ اگر بارِ خاطر نہ ہو تو کچھ آپ مرحمت فرمایئے، کچھ توقف کے بعد "فیروز" کہکر آواز دی، یہ فانی کے بڑے صاحبزادہ تھے وہ آئے تو بیاض منگواکر غزل سنائی جس کا ایک شعر آج بھی نقش ہے ؎

میری نظروں میں تو بواسطۂ دید ہے تُو　　میں بعنوانِ تجلی بھی تجھے یاد نہیں

غزل ایک خاص انداز سے پڑھتے تھے جس میں اپنی ذات کی طرح ایک انفرادیت رکھتے تھے غزل پڑھکر بیاض بند کردی، میں نے مزید استدعا کی۔ فرمایا "آپ نے سات شعر سنائے ہیں، میں نے بھی اتنے ہی پڑھے ہیں"۔ اس کے بعد حیرت کے اصرار پر دوسری غزل پڑھی، غرض اسی شعر و شاعری میں دو

---

[1] حیدرآباد کا ایک محلہ۔

گھنٹے کی صحبت کے بعد ہم لوگ گھر آگئے۔

اس ملاقات کے بعد میں تقریباً دو دن بیچ ان کی خدمت میں حاضر ہوتا رہا، فانی سے ملکر میں نے اپنے آپ کو ایک بالکل انوکھے آدمی کے قریب محسوس کیا، انوکھا میں نے اس لئے کہا کہ فانی عام آدمیوں سے بالکل مختلف تھے، "قوائے ظاہری" تمام آدمیوں کے یکساں ہوتے ہیں اور اکثر "قوائے باطنی" بھی، فانی اپنے "قوائے ظاہری" کے اعتبار سے بھی عام لوگوں کی طرح نہ تھے کیونکہ جب میں ان سے ملا ہوں تو وہ ساٹھ کے پیٹے میں تھے مگر وہ پینتالیس[۴۵] سال سے زیادہ معمر نہ معلوم ہوتے تھے اور موت سے قبل وہ اپنی عمر سے زیادہ ضعیف دکھائی دیتے تھے بالفاظِ دیگر ان کے "قوائے ظاہری" کی جوانی سست رفتار تھی اور بوڑھاپا بیحد تیز رفتار، عام حالتوں میں ایسا نہیں ہوتا۔ "قوائے باطنی" کے اعتبار سے وہ بالکل انوکھے تھے غم ان کی زندگی تھا، اس سے مراد یہ نہیں کہ وہ رات دن رویا کرتے تھے بلکہ وہ غم سے زندگی حاصل کرتے تھے غم سے غم اخذ کرنا ان کے نزدیک گناہ کے مترادف تھا بلکہ وہ غم سے خوشی حاصل کرنے کو زندگی سمجھتے تھے اور اسی کو منشائے زندگی بھی، وہ صرف نظریات کی حد تک قنوطی نہیں تھے بلکہ عملی طور پر بھی وہ قنوطیت سے خوشی کا فائدہ اٹھاتے تھے اور انھوں نے اس طرح "نظریۂ قنوطیت" کو دنیا کے سامنے اضافہ کے ساتھ پیش کیا ہے۔ ان کے تصورات اس دنیا کے تصوّات سے مختلف تھے وہ ہر تصور میں "اجتہاد" کو بہت پسند کرتے تھے لیکن "غلط اجتہاد" کو نہیں۔

فطرۃً "جبرِ کل" کے قائل تھے لیکن آدمی کو کہیں مختارِ کل اور کہیں مجبورِ محض بھی مانتے تھے اور اس نظریہ کی ترجمانی انھوں نے شاید اس شعر میں کی ہے ؎

فانی ترے عمل ہمہ تن جبر ہی سہی		سانچے میں اختیار کے ڈھالے ہوئے تو ہیں

فانی اپنی شاعری کے لئے تحریکِ شعر اپنے "اندرونی حواس" سے پیدا کرتے تھے بلکہ یوں سمجھئے کہ وہ بقولِ غالب "اک محشرِ خیال" تھے اور اپنی انجمن خود تھے۔ یہ تحریکِ شعر "ادراکِ غم" ہوتی تھی، یہ غم،

نہ غمِ عشق تھا اور نہ غمِ روزگا۔ اس میں شک نہیں کہ یہ "ادراکِ غم" ان میں پیدا ہوا تھا۔ غمِ عشق اور غمِ روزگا ہی سے، نتیجۃً وہ دنیا کی نگاہ میں غم سہی لیکن فانی کی زندگی تھا۔

وہ دنیا کی ہر چیز کو "حس" کی طرح قبول کرتے تھے، ان کی زندگی کی ناکامی کا ایک راز یہ بھی ہے، حالانکہ دنیا میں بہت سی چیزیں ایسی بھی ہیں جن کو غیر محسوس ہی چھوڑ دینا عقلمندی ہے۔ کردار میں خودداری اور شرافتِ نفس کا جذبہ مکمل تھا، ایک واقعہ اس کی روشن دلیل ہے۔

فانی کی رفیقۂ حیات جس وقت ان سے ہمیشہ کے لئے جدا ہوئیں، فانی کے پاس جو کچھ جمع پونجی تھی وہ ان کے علاج میں صرف ہو چکی تھی اور اب تجہیز و تکفین کے لئے بھی کچھ نہ تھا، ایسے نازک وقت پر فانی کے ایک مخلص دوست نے جو حیدر آباد کے ایک معزز جاگیردار ہیں فانی کی مدد کرنی چاہی، بجائے اس کے کہ فانی اس مدد کو شکریہ کے ساتھ قبول کر لیتے، فانی نے ایک خاص انداز میں کہا کہ آپ ایسے نازک موقع پر مجھکو خریدنا چاہتے ہیں میں آپ کی اس محبت کا بیحد ممنون ہوں!! اگر آپ کو میری کوئی مدد کرنی ہی منظور ہے تو آپ یہ کر سکتے ہیں کہ عرفانیات فانی (جو تازہ تازہ شائع ہوئی تھی) کے چند نسخے خرید لیں چنانچہ ایسا ہی ہوا، ان کتابوں سے جو روپیہ جمع ہوا اس سے تجہیز و تکفین ہوئی، اللہ اللہ یہ اس شخص کی زندگی کا واقعہ ہے جو ہمیشہ زندگی میں خوددار رہنے کی ایک کامیاب کوشش بعنوانِ غم ہر نفس کے ساتھ کرتا رہا تھا اور جس نے زندگی کے وہ نشیب و فراز دیکھے تھے جو واقعی دوسروں سے اس کو ممتاز کر گئے، ایسے نازک وقت میں اپنے کردار کی انفرادیت قائم رکھنا فانی ہی جیسے لوگوں کا کام تھا۔

مزاج میں طنز اور مزاح کوٹ کوٹ کر بھرا ہوا تھا۔ طنز میں کسی کی دل آزاری نہیں کرتے تھے بلکہ اس ڈھب سے طنز کرتے تھے کہ بیک نگاہ آدمی محسوس بھی نہیں کر سکتا تھا اور یہی حال مزاح کا تھا ان کے مزاجداں ان کے طنز اور مزاح کو خوب سمجھتے تھے اور خود فانی ایک خاص انداز سے ان لوگوں کی طرف دیکھتے تھے جس کا مطلب وہی لوگ جانتے تھے جن کی طرف انھوں نے دیکھا تھا۔

خوش خُلقی کی وجہ سے اکثر دلچسپ واقعات سے دوچار ہوجاتے تھے، کبھی ایسا ہوتا کہ فانی کی شہرت سُنکر ایسے لوگ ان سے ملنے آتے جن کو شعر کہنے کا سلیقہ تو کجا قدرت نے طبیعت بھی موزوں نہیں دی تھی مگر ادعائے شعر گوئی میں اپنی جگہ منفرد تھے۔ چنانچہ ایک دفعہ ہم دوچار آدمی پہنچے تو دیکھا کہ محفلِ شعروسخن گرم ہے اور فانی داد دے رہے ہیں، ہمارے پہنچتے ہی ایک صاحب کو ہم لوگوں سے متعارف کرایا کہ یہ قمر صاحب ہیں بہت عمدہ شعر کہتے ہیں، بیٹھ جانے کے بعد اب جو انھوں نے عروض کی قیود سے آزاد ہوکر شعر سُنانے شروع کئے تو خدا کی پناہ! مگر فانی، واہ! سبحان اللہ! کہے جاتے ہیں بہت دیر کے بعد جب قمر صاحب اپنی دانست میں ہم لوگوں سے کافی دادِ سخن لے چکے تو چلے گئے، بعد میں معلوم ہوا کہ فانی چھ گھنٹے سے ہلاک ہو رہے تھے۔

بعض اوقات فانی بہت دلچسپ باتیں کرتے تھے جن سے بالکل بچوں کی سی معصومیت ظاہر ہوتی، ایک دفعہ سرِشام میں اور ہادی بدایونی پہنچے تو دیکھا کہ محلہ کے چند لڑکے فانی کے اردگرد جمع ہیں اور فانی اپنے اشعار بہت ہی کیف آور ترنم میں سُنا رہے ہیں، یہ دیکھکر تعجب ہوا کیونکہ فانی اپنے اشعار بہت کم سنایا کرتے تھے، ہم دونوں کو دیکھکر کہنے لگے "خوب آئے، دو غزلیں کہی تھیں کوئی تھا نہیں، ان بچوں کو سُنا رہا تھا، اب تم آگئے ہو، تم بھی سن لو" یہ کہکر دونوں غزلیں دوبارہ پڑھیں، غزلیں تھیں جن کے مقطع یہ ہیں ؎

خود تجلی کو نہیں اذنِ حضوری فانی ۔۔۔ آئینے ان کے مقابل نہیں ہونے پاتے
اس کو بھولے تو ہوئے ہو فانی ۔۔۔ کیا کروگے وہ اگر یاد آیا

مجھ سے بہت مانوس ہوگئے تھے۔ اکثر موٹر میں مجھے اپنے ہمراہ لیکر سیر کو دور دور نکل جاتے تھے کبھی شام اکبرآبادی بھی ساتھ ہوتے تھے میں اگر زیادہ عرصہ کے بعد جاتا تو شکایت کرتے اور دوسروں سے بھی مجھے دریافت کرتے اکثر خود بھی آغاپورہ[۱] تشریف لے آتے۔

[۱] ایک محلہ جس میں میرا مکان تھا۔

فانی کے حیدر آباد کے ابتدائی دوران قیام میں جوش ملیح آبادی، ہوش بلگرامی، آزاد انصاری حیرت بدایونی وغیرہ اُن کے پاس زیادہ آتے جاتے تھے اور شعر و سخن کی دلچسپ صحبتیں گرم رہتی تھیں۔ پھر اور دوستوں میں اضافہ ہو گیا تھا، نواب نثار یار جنگ مزاج، ہادی بدایونی، مسعود علی محوی، ماہر القادری ناظم صدیقی، ماسٹر فدا حسین، صدق جائسی، نواب تراب یار جنگ سعید اور میں اکثر ان کے یہاں آتے جاتے رہتے تھے فانی بہت دوست پرست اور خلیق تھے ان کی ہمیشہ یہ کوشش رہتی تھی کہ وہ اپنے دوستوں کو ترقی دیں لیکن بدقسمتی سے اِس کے باوجود ان کو کوئی دوست میسر نہ آیا ورنہ زندگی کی تلخیاں شاید کم ہو جاتیں۔

جوش ملیح آبادی اور حکیم آزاد انصاری سے ان کے مراسم بہت خاص تھے ان دونوں کی قربت میں فانی بہت خوش نظر آتے تھے اور یہی حال ان دونوں کا تھا۔ پرانی صحبتوں اور انجمن آرائیوں کے تذکرے، نئی دلچسپیوں کی تمہیدیں، شعر و شاعری کی پُر کیف ساعتیں اور پھر آپس کی بے تکلفی عجب مزا دیتی تھی۔

جامعہ عثمانیہ میں "یوم جامعہ" کے سلسلہ میں ہر سال ایک مشاعرہ منعقد کیا جاتا ہے۔ چنانچہ غالباً ۱۹۳۵ء میں مہاراجہ بہادر کی صدارت میں ایک مشاعرہ ترتیب دیا گیا، فانی اور میں اڈیکمیٹ[1] شرکتِ مشاعرہ کے لئے گئے، راستہ میں بارش ہو گئی جس کی وجہ سے تمام فضا بھیگ گئی، منظر کی پُر کیف تبدیلی سے فانی متاثر ہو کر گنگنانے لگے، شعر پڑھا ؎

روح کا آنسوؤں بھری آنکھوں میں پاتراب ہے   آکہ حیاتِ مستعار نقش بروئے آب ہے

اس کے بعد کہنے لگے کہ سید سلیمان صاحب ندوی نے اس شعر پر اعتراض کیا ہے" میں نے اُن سے پوچھا کہ ان کو اس پر کیا اعتراض ہے؟ کہنے لگے" انھوں نے 'پاتراب' کو 'پایاب' کے معنی میں سمجھا، میں نے جب واضح طور پر "پاتراب" کے معنی بیان کئے تو اپنی سہو نظری کو انھوں نے قبول کر لیا۔

[1] وہ علاقہ جس میں جامعہ ہے۔

پھر تمام کلام کی اشاعت کا ذکر ہونے لگا، فرمایا "مہاراجہ بہادر کا ارادہ ہے کہ وہ اس کو شائع کرائیں، اس پر وہ کچھ لکھ بھی رہے ہیں" انہی باتوں میں ہم جامعہ پہنچ گئے۔

حفیظ جالندھری حیدرآباد آئے ہوئے تھے، مشاعرہ اپنے شباب پر تھا، حفیظ نے اپنا "شاہنامۂ اسلام" سنایا اس کے بعد فانی نے "کچھ مجھے حشر میں کہنا ہے خدا سے پہلے" اور "کچھ آپ بھی کہینگے مری التجا کے بعد" یہ دو غزلیں پڑھیں، مشاعرہ سے کوئی ڈیڑھ کے عمل میں ہم واپس ہوئے، واپسی پر مشاعرہ پر تبصرہ ہوتا رہا۔

ایک دن میں نے کہا، فانی صاحب! سنا ہے کہ آپ داغ دہلوی کے شاگرد ہیں؟ کہنے لگے "میں نے صرف ایک غزل بذریعہ خط اصلاح کے لئے روانہ کی تھی اس کے بعد پھر کوئی اصلاح نہیں لی" اسی سلسلہ میں میں نے یہ خواہش ظاہر کی کہ میں اپنے اشعار پر اصلاح ان سے لیا کروں، کہنے لگے "اگر تم کو خیاطی سیکھنی ہے تو اور بات ہے کیونکہ اس میں یہ بتایا جاسکتا ہے کہ کتر بیونت کپڑے کی کس طرح ہونی چاہیئے، اس میں شک نہیں کہ شعر کہنے کے لئے مبادیاتِ شعر سے واقفیت نہایت ضروری ہے جو مطالعہ سے آسکتی ہے مگر شاعری مطالعہ سے نہیں آسکتی وہ ودیعت ہوتی ہے اور فطری شاعر کو شاعری سیکھنے کی ضرورت نہیں اب اگر تم اپنی شاعری کو استادی کا محتاج سمجھتے ہو تو ایسی شاعری فوراً چھوڑ دو" پھر تھوڑی دیر بعد فرمایا "بعض لوگ شعر کو صرف آرٹ سمجھتے ہیں حالانکہ شعر کو شعر پہلے ہونا چاہیئے یعنی شعریت شعر میں پہلے ہونی چاہیئے، بعد کو آرٹ" اس کے بعد ان پر عمر بھر جو اعتراضات ہوتے رہے ان کا تذکرہ کرنے لگے پھر تھوڑے وقفہ کے بعد فرمایا "میں نے نشر کرنے کے لئے ایک مضمون اسی موضوع پر لکھا ہے اس کو ضرور سننا۔ یہ مضمون بعد کو رسالہ سب رس میں شائع ہوا۔

میں نے ایک دفعہ پوچھا کہ آپ کو فارسی شعرا میں کون زیادہ پسند ہے" فرمایا کہ "غالب اور نظیری" غالب کا فارسی کلام بہت یاد تھا، غالب اور نظیری کی غزلوں کے اکثر اشعار سنائے جن میں کا

یہ شعر مجھے یاد ہے ؎

رندِ ہزار شیوہ راطاعتِ حق گراں نبود — لیک صنم بہ سنگِ در ناصیہ مشترک نخواست

اردو کے متقدمین شعراء میں میر، مومن اور غالب کے بہت مداح تھے، مومن کا یہ شعر اکثر پڑھتے تھے ؎

ہم بھی کچھ خوش نہیں وفا کرکے — تم نے اچھا کیا نباہ نہ کی

موجودہ دور کے شعراء میں، آرزو لکھنوی، یاس یگانہ، حسرت موہانی، عزیز لکھنوی، مانی جائسی شاد عظیم آبادی وغیرہ کو بہت پسند کرتے تھے۔ ایک دفعہ فرمایا کہ میں اور حسرت موہانی بزمانہ تعلیم علیگڈھ میں ایک ہی اقامت خانہ میں رہتے تھے تقریباً بلاناغہ ایک دوسرے کو شعر سنایا کرتے تھے ایک دن حسرت نے غزل سنائی جس میں شعر تھا ؎

اب عشق کو درکار ہے اک عالمِ حیرت — کافی نہ ہوئی وسعتِ میدانِ تمنّا

مجھے بیحد پسند آیا اور میں نے سہ غزلہ کہا لیکن ایسا شعر نہ نکلا۔" اچھے شعر کی جی کھول کر داد دیتے تھے حسرت موہانی کا یہ شعر اکثر پڑھتے تھے ؎

بس کھل گئی حقیقتِ نقاشیٔ خیال — اپنے ہی رنگ بھر دئیے تصویرِ یار میں

خود اپنے پسندیدہ اشعار کی ایک بیاض مرتب کی تھی جس میں فارسی اور اردو کے اشعار تھے جس کو طبع کرانے کا ارادہ رکھتے تھے مگر موت نے بہت سے ارادے پورے نہ ہونے دئیے۔ موجودہ دور کے "غلط اجتہاد شعری" پر بہت آزردہ ہوتے تھے اور کہتے تھے کہ آجکل چونکہ سامعین کا ادبی ذوق اچھا نہیں ہے اس لئے یہ غلط اجتہاد پسند کیا جاتا ہے۔

ایک دن میں نے کہا کہ "فانی صاحب آپ نے کبھی دہلی کے کسی مشاعرہ میں شرکت نہیں کی؟" فرمایا "میں ایک دفعہ ہارڈنگ لائبریری کے مشاعرہ میں مدعو تھا اور شرکت کے لئے گیا بھی تھا، ہوٹل

میں ٹھہرا، غزل بھی کہی تھی جس کا شعر یہ تھا ؎

وحشت بقیدِ چاکِ گریباں روا نہیں دیوانہ تھا جو معتقدِ اہلِ ہوش تھا

لیکن شرکتِ مشاعرہ کے لئے نکلا، راستہ میں ایک صاحب سے دریافت کیا کہ یہاں مشاعرہ کہاں ہے، انھوں نے جواب دیا کہ یہاں کوئی "شاعری" وغیرہ نہیں ہے یہ سنکر مجھے بیحد رنج ہوا اور میں نے کہا کہ اللہ اکبر! یہ وہ دلّی ہے جہاں میرؔ، مومنؔ، اور غالبؔ پیدا ہوئے، بس الٹے پیروں ہوٹل آیا اور اسٹیشن چلا گیا۔

دہلی کے لوگوں میں بیخودؔ، سائلؔ، ساحرؔ اور اکبر حیدری کا اکثر ذکر کرتے تھے اور کہا کرتے کہ " میں نے دہلی کی بہت خاک چھانی ہے علیگڈھ سے دوسرے تیسرے دن تھیٹر دیکھنے دلّی جایا کرتا تھا" دہلی کے ذکر میں فرماتے تھے کہ علیگڈھ میں ایک مشاعرہ میر مہدی مجروحؔ کی صدارت میں ہوا میں نے غزل پڑھی تو ایک شعر میر مجروحؔ نے بہت پسند کیا (مجھے اس شعر کا صرف دوسرا مصرعہ یاد ہے) ع

وہ بھی صرفِ کشمکشہائے تماشا ہو گیا

مجروحؔ ذرا اونچا سنتے تھے میں نے ذرا اونچی آواز سے شعر مکرر پڑھا بہت پسند کیا اور دعا دی، میں نے کہا کہ " دعا تو با اثر تھی" ہنسکر خاموش ہو گئے۔ لکھنؤ کو بہت یاد کرتے تھے۔ ان کی زندگی کی مختصر رنگینیاں ان کو زیادہ تر اٹاوہ، لکھنؤ اور کم تر آگرہ میں مقسوم ہوئی تھیں لکھنؤ کے شعراء میں آرزوؔ، وصل بلگرامی اور اثرؔ وغیرہ کا اکثر ذکر کرتے تھے، آگرہ کے دوستوں میں امام اکبر آبادی مانی جائسی وغیرہ کی صحبتوں کا مزے لے لے کر تذکرہ کرتے تھے۔

ایک دفعہ مجھسے پوچھا " تابشؔ تم پر کبھی ایسا بھی واقعہ گذرا ہے کہ تم اکثر آدمیوں کو اور اکثر مقامات کو دیکھکر ایسا محسوس کرتے ہو کہ یہ آدمی اور یہ مقام پہلے کہیں تم نے دیکھا ضرور ہے" میں نے کہا کہ " ہاں آدمیوں اور بعض واقعات کی حد تک تو ایسا محسوس ہوتا ہے" کہنے لگے " میں دہلی کے

لال قلعہ میں گیا اور دیوان خاص کے قریب جن عمارتوں میں سے ایک نہر بہتی ہے ان کو دیکھکر یہ معلوم ہوا کہ یہ میرا محل ہے اور میں یہاں رہتا تھا اور یہاں اٹھتا بیٹھتا تھا۔ غرض یہ جذبہ مجھ پر اس قدر طاری ہوا کہ میں بے اختیار رویا اور بہت دیر تک وہاں بیٹھکر ان مقامات کو دیکھتا رہا وہاں سے اٹھکر اپنی اس حماقت پر خوب ہنسا۔"

تھوڑی دیر بعد کہنے لگے" بتا سکتے ہو یہ کیا بات ہے؟" میں نے کہا" میں معذور ہوں" فرمایا قرآن میں ایک آیتہ ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ ہم اس بات پر قادر ہیں کہ ہر روح کو جدید طور پر دوبارہ خلق کریں۔ شاید یہ دنیا اور اس دنیا کی ہر چیز اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت دکھانے کے لئے خدا جانے کتنی دفعہ خلق کی ہو اور ہم سب بھی جدید طور پر خلق ہوئے ہوں اور پچھلی باتیں ایک خواب کی سی کیفیت لئے ہوئے ہمیں محسوس کرائی جاتی ہوں کہ ہم نے یہ تمام چیزیں اس سے قبل بھی کہیں دیکھی ہیں" ذرا وقفہ کے بعد کہا واللہ اعلم بالصواب۔

اپنی زندگی کے آخری دنوں میں اکثر کہا کرتے تھے کہ" اس دنیا میں ایک چیز بھی بے جگہ نہیں ہے حتّٰی کہ ایک ذرہ بھی اور موت جس کو کہتے ہیں وہ صرف یہ ہے کہ جو چیز اپنے ماحول میں بے جگہ (Mis-Placed) معلوم ہوتی ہے وہ ہٹا دی جاتی ہے میں اب یہ محسوس کرتا ہوں کہ میں بھی اپنے ماحول میں اجنبی سا ہوتا جا رہا ہوں" میں نے فوراً موضوعِ گفتگو بدل دیا

ہاشم علی خاں صاحب رکن عدالت العالیہ سرکار عالی اور فانی ایک دوسرے سے بہت مانوس تھے، ہاشم علی خاں صاحب فانی کی مالی امداد کا بھی ذریعہ بنے، فانی کی ملازمت کا سلسلہ جب ختم ہوگیا تو ہاشم علی خاں صاحب نے ان کو عدالت سے کچھ کمیشنز (Commissions) دلانے شروع کر دیئے تھے جس سے کسی حد تک فانی کی مالی مشکلات میں آسانی ہوئی۔

حفیظ جالندھری حیدرآباد آئے، یہ ان کا دوسرا پھیرا تھا، ہاشم علی خاں صاحب نے ایک

دعوت بہت اعلیٰ پیمانہ پر ترتیب دی، اپنے مخصوص دوستوں اور عزیزوں کو مدعو کیا جن میں سے علی یاور جنگ مہدی نواز جنگ، علمدار حسین اور پروفیسر ضیاء الدین انصاری قابلِ ذکر ہیں، ان کے علاوہ فانی، حفیظ جالندھری، ماہر القادری اور میں بھی شریک تھے، رات گئے تک یہ پُرکیف صحبت قائم رہی، فانی نے ایک عجیب انداز سے غزل پڑھی جس کا مطلع تھا ؎

دل کو مٹا کر روح کو تن سے حکم نہ دے آزادی کا

کوئی تماشا دیکھنے والا چاہئے اس بربادی کا

اس صحبت کے بعد حفیظ فانی سے ملنے کئی بار ان کے گھر آئے اور جب بھی آئے شاعری کی نشست ضرور ہوئی۔

فانی کا آخری مجموعہ وجدانیاتِ فانی، فانی نے ہاشم علی خانصاحب ہی کے نام سے معنون کیا تھا، مگر طباعت کی خرابی سے شاید وہ دوبارہ طبع کرایا گیا۔ اس میں عرفانیاتِ فانی کے بعد کی چند غزلیں اور کچھ قطعات شامل ہیں۔

کئی سال ہوئے جگر مرادآبادی حیدرآباد تشریف لے گئے۔ فانی کے یہاں مقیم ہوئے، شعر وسخن کی مجلسیں سجنے لگیں، دن رات شاعری اور شعراء موجود رہتے تھے، ان میں سے اکثر شعراء ایسے تھے کہ جن سے خود جگر صاحب بھی گریز کرتے تھے مگر وہ ہیں کہ موجود ہیں اور مع بیاض کے موجود ہیں۔ فانی اکثر اپنی اور ان کی جان چھڑانے کے لئے موٹر میں بیٹھکر ایک دو آدمیوں کو ساتھ لیکر یا تو قاضی عبدالغفار کے یہاں یا نواب اصغر یار جنگ کے یہاں چلے جاتے تھے اور وہاں ایک دو گھنٹے پُرلطف طریق سے صرف کرکے واپس آجاتے تھے، ہم لوگوں نے جگر صاحب کے اعزاز میں ایک مشاعرہ راجہ پرتاب گیرجی کی کوٹھی میں ترتیب دیا۔ مولوی عبدالحق صاحب (سکریٹری انجمن ترقی اردو ہند) کو صدر بنایا اور سامعین میں نہایت انتخاب کے ساتھ لوگوں کو جمع کیا جن میں سید ہاشمی فرید آبادی، مولانا مسعود علی محوی ،

نواب منظور جنگ، نواب نثار یار جنگ، راجہ پرتاب گیرجی، پروفیسر عبدالحمید اور پروفیسر سروری قابلِ ذکر ہیں، شعرا میں فانی، جگر، حیرت بدایونی، شام اکبرآبادی، وحد حیدری وغیرہ تھے ان کے علاوہ مولانا محوی، سید ہاشمی فرید آبادی وغیرہ نے بھی اپنا کلام سنایا مشاعرہ کی خصوصیت اور نوعیت کو دیکھکر فانی نے فرمایا "تا ایں میری عمر ساٹھ سال سے متجاوز ہے میں نے ایسا مشاعرہ نہیں دیکھا" فانی مشاعروں سے ہمیشہ دور رہتے تھے اور اسقدر دور رہتے تھے کہ لوگوں کو ان کے متعلق غلط فہمی ہوگئی تھی جب مشاعروں کا ذکر آتا تو ہمیشہ بیزاری کا اظہار کرتے، کہتے تھے کہ یا تو مشاعروں سے طرح کا رواج اٹھا دینا چاہئے یا کم از کم ایک درجن مصرعہ ہائے طرح ہونے چاہئیں تاکہ ہر شخص آزادی سے شعر کہہ سکے۔

فانی شعر کم کہتے تھے، میں نے پوچھا کہ آپ شعر کس طرح اور کب کہتے ہیں؟ کہنے لگے "دو ماہ میں ایک غزل کی اوسط ہے وقت مقرر نہیں اور ضرورت سے بھی بعض وقت شعر کہنے پڑجاتے ہیں جو مجھے ناپسند ہوتے ہیں۔

فانی معظم جاہ بہادر کے یہاں اکثر جاتے تھے وہاں نجم آفندی شاہد صدیقی اور معزالدین سے خوب صحبتیں رہتی تھیں، معظم جاہ بہادر فانی کا احترام کرتے تھے۔

جب سے جنگ چھڑی اس وقت سے لڑائی کے حالات پر بحث زیادہ کرتے تھے، ہندوستان کی حفاظت اور اس کے دفاع پر اکثر باتیں ہوتیں ہر خبر اور افواہ پر مدلل حجت کرتے اور اس کا جھوٹ سچ معلوم کرکے چین لیتے۔

ان کی رفیقۂ حیات ان کے لئے زیادہ مہلک ثابت ہوئی چنانچہ ان کے انتقال کے بعد فرمایا کہ "ہم بھی اب زیادہ نہیں جئیں گے" چنانچہ اپنی وفات کا مادۂ تاریخ خود ایک قطعہ میں کہا جو یہ ہے۔

اُو از جہاں گذشت کہ آخر خدا نہ بُود — اُو آں چناں بہ زیست تو گوئی خدا نہ داشت

طغیانِ ناز بیں کہ بہ لوحِ مزارِ اُو — ثبت است سالِ رحلتِ فانی "خدا نہ داشت"

۱۳۶۰ھ

میں نے اس کو نوٹ کر لیا فرمایا "جھوٹ سچ دیکھنے کے لئے لکھ لیا ہے ؟" اس کے بعد ہنسے اور خاموش ہو گئے

حیدر آباد (دکن) میں یہ دلچسپ صحبتیں گذارنے کے بعد میں اپنے حالات سے مجبور ہو کر ہمیشہ کے لئے دہلی آگیا۔ دو مہینہ کے بعد اخبار میں یہ جانکاہ خبر پڑھی کہ آج ہندوستان سے وہ اٹھ گیا جس پر ہندوستان صدیوں ناز کرے گا۔ ایک شعر جو صرف ایک ہی شعر رہا موت سے کوئی چھ ماہ قبل کہا تھا ؎

شام سے پہلے مرتے ہیں یا آخر شب تک جیتے ہیں؟
ان کے بغیر نہ جینے والے دیکھئے کب تک جیتے ہیں؟

۲۶ اگست ۱۹۴۱ء کو ان کے اُس خوابِ مرگ کی تعبیر ملی جو انھوں نے عمر بھر دیکھا اور اس سوال کا جواب ان کو آخر مل ہی گیا ـــــ افسوس !!!۔ زندگی میں تلخیوں نے ایک لمحہ بھی خوشکام نہ رہنے دیا!!! خود بھی وہ غمزدہ رہے اور اپنے احباب کو بھی ہمیشہ کے لئے غمزدہ چھوڑ گئے۔ اور وہ دن بھی آخر آپہنچا جس دن کے لئے فانی آرزومند تھے ؎

ایسا بھی کوئی دن مری قسمت میں ہے فانی ۔۔۔ جس دن مجھے مرنے کی تمنا نہ رہے گی

علاقہ قفقاز

ازجناب منشی عبدالقدیر صاحب دہلوی

یہ کوہِ قاف کا علاقہ ہے انگریزی میں اسے کاکیشیا (Caucasia.) یا کاکیشس (Caucasus.) کہتے ہیں۔ اس علاقہ کے تقریباً بیچ میں سے ایک سرے سے دوسرے سرے تک سلسلہ کوہِ قاف گزرتا ہے یا یوں کہئے کہ کوہ قاف اس علاقہ کو تقریباً دو مساوی حصوں میں تقسیم کرتا ہے۔ جنوبی حصے کو ماورائے قاف (Transcaucasia.) کہتے ہیں اور شمالی کو (Ciscaucasia.) کہتے ہیں علاقہ قفقاز دراصل یوریشیا کا وہ حصہ ہے جو بحیرہ خزر اور بحیرہ اسود کے درمیان واقع ہے۔ شمال کا حصہ یورپی روس کا جنوبی قطعہ زمین ہے اور جنوب کا حصہ ایشیا کا جزو ہے اور کوہ قاف یورپ اور ایشیا کے مابین ایک بلند حد فاصل ہے۔ ماورائے قاف مثلث شکل ہے اور شمالی حصہ ایسا مستطیل ہے جس کے زاویے اور اضلاع غیر مساوی ہیں۔ شمالی حصے میں خالص یورپی روس کے دو صوبے ہیں اور ماورائے قاف میں اریوان، جارجیا اور آذربائیجان تین گزشتہ جنگ عظیم کی پیدا کردہ جمہوریتیں ہیں جو دراصل سوویٹ روس ہی سے متعلق ہیں۔

اصل مضمون سے پہلے ذرا روس کو سمجھ لیجئے۔ زار کے زمانہ میں یعنی ۱۹۱۷ء کے انقلاب سے پہلے روس کی سلطنت دنیا کی جملہ سلطنتوں سے ہر لحاظ سے وسیع تر تھی۔ اس کا رقبہ ۸۵ لاکھ مربع میل تھا اور آبادی ۱۵ کروڑ نفوس تھی جو ایشیا اور یورپ میں اتنی دور تک پھیلی ہوئی تھی کہ اس کا ساحل دنیا بھر کے گھیرے کا نصف ہے اور عرض خط استوا اور شمالی قطب کے درمیانی فاصلہ کا ایک ثلث تھا۔ یعنی طول پانچ ہزار میل اور زیادہ سے زیادہ دو ہزار میل عرض تھا۔ اُس وقت یورپی روس کل روس کا ایک چوتھائی اور

آبادی میں ۵/۹ تھا۔

جنگِ عظیم میں اپنی قوت کا بڑا حصہ جرمنی نے روس کے خلاف صرف کردیا نتیجہ یہ ہوا کہ روس نے ۱۹۱۷ء میں ہتھیار ڈال دیئے اور انقلاب برپا ہوگیا۔ انقلاب سے پہلے روس کے سترہ لاکھ سپاہی مارے گئے اور ناکارہ ہوئے۔ ۱۹۱۸ء میں یکے بعد دیگرے محوریوں نے ہتھیار ڈال دیئے۔ پیرس میں صلح کانفرنس ہوئی اور بہت سی نئی نئی حکومتیں قائم ہوئیں۔

۱۹۱۷ء سے ۱۹۲۰ء تک روس کے بھی ادہر ادہر سے کچھ کچھ حصے کٹ کر فنلینڈ۔ لتھونیا۔ لٹویا۔ استھونیا بسرابیا۔ پولینڈ اور جارجیا علیحدہ ہوگئے۔ بسرابیا کا الحاق رومانیہ سے ہوگیا اور باقی چھوٹی چھوٹی جمہورتیں قائم ہوگئیں۔ اس حساب سے یورپی روس زار کے وقت کے روس سے رقبہ میں ایک چوتھائی اور آبادی میں ایک ثلث کم رہ گیا تاہم روس میں بالشویک جمہوریت بنی جس میں مزدور، کسان اور سپاہیوں کے نمایندے شامل ہیں اور اب وہاں ایک سرے سے دوسرے سرے تک مساوات کا قانون رائج ہے۔

موجودہ جنگ میں روس کو جرمنی سے مقابلہ کرتے ہوئے تقریباً سوا سال ہونے کو آیا مگر جرمنی کو وہ بات حاصل نہیں ہوئی جو اسے دیگر ممالک میں ہوچکی ہے اگرچہ روس بلحاظ رقبہ اندازاً ۱/۴ حصہ رقبہ میں اور آدھا حصہ آبادی میں سے کھوچکا ہے بلکہ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ صنعت و حرفت اور ہر قسم کی پیداوار میں سے ۱/۲ کے قریب ضائع کرچکا ہے۔ مضمون لکھنے کے وقت تک اخبارات سے معلوم ہوا ہے کہ جرمنی کی پیشقدمی میں تیزی پیدا ہوگئی ہے اور اس کی خواہش ہے کہ استراخان تک پہنچکر روس کو قفقاز سے نہ صرف جدا کردے بلکہ باطوم کی طرف بڑھکر باکو تک کے تیل کے چشموں پر بھی قبضہ کرلے۔ گو حالت خراب ہے مگر روسی وطن کی محبت میں چپہ چپہ پر سر دھڑ کی بازی لگائے چلے جارہے ہیں۔ اس وقت روس میں دو ہزار میل سے زیادہ لمبا محاذ ہے مگر سرگرمی قفقاز کی سمت ہی ہے۔ اس علاقہ قفقاز کی شمالی سرحد ایسک (بحیرہ ازاف) سے جھیل مانک اور وہاں سے گیگ کا یا (بحیرہ خزر) تک ہے اور جنوب میں ترکی و ایران سے حدود ملتی ہیں۔ شمالی علاقہ

سطح سمندر سے
ایک ہزار فٹ بلند ہے
اور یہ بلندی بڑھتے
بڑھتے کوہ قاف
تک ۳ میل تک
پہنچی ہے جہاں بارہ
ماسی چوٹیاں برف
سے ڈھکی رہتی
ہیں۔ جنوب میں
ڈھلان کی کیفیت
شمال سے قدرے
مختلف ہے جسے
ہم آگے چل کر
بتائینگے۔
جنگِ عظیم سے
پہلے شمالی اور
جنوبی سارے
حصے کا ایک
گورنر جنرل ہوتا تھا

شمالی حصے کا صدر مقام ولاڈی قفقاز (Vladi Kav Kaz) تھا اور جنوبی طفلس۔ شمالی حصے کا رقبہ ۸۵،۶۹۸ مربع میل اور آبادی ساٹھ لاکھ تھی، جنوبی حصے کا رقبہ ۹۵،۴۰۵ مربع میل اور آبادی ۷۵ لاکھ تھی۔ دونوں حصوں کی شمال سے جنوب تک زیادہ سے زیادہ لمبائی ۷۵۰ میل اور چوڑائی غرب سے شرق تک زیادہ سے زیادہ ۵۰۰ میل تھی، علاقہ کا زیادہ تر حصہ پہاڑی ہے۔ کوہ قاف خاص میں اوسط بلندی ۱۶۰۰۰ فٹ ہے۔ ان میں البرز چوٹی ۱۸۴۰۵ فٹ اور کازبک ۱۶۵۵۰ فٹ بلند ہے سارے سلسلہ ہائے کوہِ قاف میں یہ دونوں چوٹیاں بلند ترین ہیں۔ پوتی اور باطوم (بحیرہ اسود) سے باکو (بحیرہ خزر) تک یہ سلسلہ ہے اور شمالی طرف جنوب کو کم ہوتا ہوا جاتا ہے پھر اور جنوب میں ایک اور سلسلہ کوہ ہے جسے کوہِ قاف خورد کہتے ہیں۔ اس کی ڈھلانوں پر بلوط اور دیگر بیش قیمت اور مفید لکڑی کے گھنے جنگل ہیں ان میں اور درمیانی حصے میں کثرت سے زرخیز اور شاداب وادیاں ہیں اور ایک وسیع سطح مرتفع ہے جس پر اناج، روئی اور تماکو ہوتا ہے۔ چار دریا ہیں دو بحیرۂ اسود میں اور دو بحیرہ خزر میں گرتے ہیں۔ آبادی مخلوط ہے جن میں قدیم باشندے بھی ہیں۔ شمالی حصے میں کاسک اور جنوب میں تاتاری ترک بیس لاکھ۔ جارجی ساڑھے تیرہ لاکھ۔ ارمنی ساڑھے بارہ لاکھ اور روسی زائد از دس لاکھ کی تعداد میں آباد ہیں۔ کاسک روسیوں میں سخت ترین جنگجو قوم ہے اور روسی فوج میں ان کا کافی حصہ ہے ۱۹۱۵ء اور ۱۹۱۶ء میں انھوں نے ترکوں سے خوب مقابلہ کیا۔ اگرچہ جنگ عظیم میں بہت سے اتار چڑھاؤ ہوئے پھر بھی روسی فوجیں ایشیائے کوچک میں دور تک پھیل چکی تھیں ۱۸-۱۹۱۷ء کو موسم سرما میں بالشویک روس نے اپنی فوجیں واپس بلالیں اور معاہدہ بریسٹ لٹووسک کی رو سے روس نے قارص، اریوان اور اردہان ترکوں کو واپس دیدیئے۔ لیکن اس سے پہلے ہی باشندگان ماورائے قفقاز نے اپنی آزادی کا اعلان کر دیا۔ ارمنی، جارجی، تاتاری اور روسی باشندوں نے آپس میں اتحاد کر کے حکومت قائم کرلی۔ اور بالشویکوں کے خلاف بہت کچھ اظہار کیا۔ اور مطالبہ کیا کہ بالشویک سارے روس کے نمایندے جمع کریں چنانچہ ایسا ہی ہوا اور یہ جمہوریہ روس کی پناہ میں اس کے ممبر بن گئے۔

اس نئی جمہوریت نے ترکوں سے اعلان جنگ کردیا اور ڈیڑھ لاکھ فوج کھڑی کرلی۔ ارمنی فوج قارص کی حفاظت پر متعین ہوئی۔ جارجی فوج نے باطوم پر قبضہ جمالیا۔ باطوم کی بندرگاہ اس سے پہلے روسی ترکوں کو دے چکے تھے۔ اس متحدہ قومی تحریک میں تاتاری جو ترکوں کے ہمدرد تھے غیر جانبدار رہے اور کچھ عرصہ بعد وہ ان کے طرفدار بن گئے۔ اور جب ۱۴-۱۵ اپریل ۱۹۱۸ء کو جارجی باطوم پر قابض ہوگئے تو انھوں نے باکو میں تحریک شروع کردی۔ جارجی مجبور ہوئے اور انھوں نے ترکوں سے صلح کی گفت وشنید جاری کردی، اس دوران میں ترک اور ارمنی باہم نبرد آزما رہے۔ برلن میں فیصلہ ہوا کہ باطوم اور اس کا ملحقہ ضلع ترکوں کے حوالہ کردیا جائے اور باقی جارجیا میں جمہوریت کا قیام ہو اور اس کا صدر مقام طفلس ہو۔ اس دوران میں روسیوں اور ارمنیوں نے باکو واپس لے لیا۔ لیکن جب وسط ستمبر میں برطانی افواج (جو ایران کی راہ داخل ہوئی تھیں۔) واپس بلالی گئیں تو ترکوں نے اسے دوبارہ لیلیا۔ اس وقت سے لیکر ترکی اور جرمنی کی اتحادیوں کے ساتھ صلح تک کہیں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔ اب جرمنوں نے کاکیشیا خالی کردیا اور اس انخلاء کے لئے برطانیہ نے دباؤ ڈالا۔ نومبر ۱۹۱۹ء میں برطانیہ نے سلیشیا خالی کردیا۔ اور عربوں اور فرانسیسوں کے حوالہ کردیا۔ مختصر یہ کہ اوائل ۱۹۲۰ء میں آرمینا۔ جارجیا اور آذربائیجان کی جمہوری حکومتوں نے تسلیم کرلیا اور یہ آج کی تاریخ تک موجود ہیں۔ اب جنگ کی رَوان کی طرف بڑھ رہی ہے اور یہ وہ علاقہ ہے جہاں روسی اور برطانی افواج کا اجتماعِ عظیم ہونے کا یقین ہے۔

کوہ قاف کے دونوں جانب یعنی شمال وجنوب میں آب وہوا اور پیداوار کی خاص مناسبت ہے۔ تقریباً ہر پیداوار بافراط ہوتی ہے گیہوں۔ جوار۔ جو۔ روئی، تماکو اور چا، خاص پیداوار ہیں۔ میوے بھی بکثرت ہوتے ہیں۔ مویشی بھی زیادہ ہیں ان کے لئے چراگاہیں بیشمار ہیں۔ تیل زیادہ مقدار میں آذربائیجان کے علاقہ سے نکلتا ہے۔ اور ریل کی پٹری کے ساتھ ساتھ باکو سے باطوم تک ایک پائپ لائن جاتی ہے۔

۳۲۳ء سے عیسائیت سرکاری مذہب چلا آتا ہے۔ باشندے عام طور پر محنتی اور جنگجو ہیں۔

انھوں نے ترکوں کو کبھی آرام سے بیٹھنے نہیں دیا اور یہ تینوں جمہوریتیں جب ترکوں کی غلام تھیں تو سارے یورپ کو ان کا غم ستا تا رہتا تھا۔ ان کے علاقہ پر عرب، ترک، ایرانی وغیرہ قابض رہ چکے ہیں جس کی تاریخ بہت طویل ہے۔ یہ سارا علاقہ زرعی ہے۔

کوہِ قاف کو ریلوے سے عبور کسی جگہ نہیں کیا گیا ہے۔ اس میں صرف دو مقام ایسے ہیں جہاں سے ہر قسم کی آمدورفت ہو سکتی ہے ورنہ ہر جگہ ناقابلِ گذر ہے۔ بحیرۂ خزر میں جہاز رانی ہوتی ہے اور باکو سب سے بڑی بندرگاہ ہے۔ اور تیل کی درآمد زیادہ ہے اس کی آبادی دو لاکھ ہے۔ طفلس قدیم شہر ہے ۱۹۱۸ء سے یہاں یونیورسٹی قائم ہے ہمیشہ سے صدر مقام رہا ہے۔ ریلوے جنکشن اور تجارتی مرکز ہے آبادی ساڑھے تین لاکھ ہے۔ باطوم کی بندرگاہ آزاد بندرگاہ ہے۔ دوسرے مشہور مقام قطیس۔ سخوم۔ ایلساوٹپول نوورو سسک، اریوان اور قارص ہیں۔

ایران میں تبریز تک جو ریلوے لائن ہے وہ روسیوں نے بنائی تھی مگر جنگِ عظیم کے بعد انھوں نے ایران کو دیدی تھی۔ بحیرہ اسود کا روسی بیڑہ غالباً قفقاز کی پوتی اور باطوم کی بندرگاہوں میں ہے۔ نقشہ میں ہم نے قصداً صرف دو دریا دکھائے ہیں اور زیادہ تفصیل سے اس لئے گریز کیا ہے کہ گنجان ہونے کے باعث ناظرین کو مقاموں کی تلاش میں دقت نہ ہو۔

تلخیص و ترجمہ

ہندوستان میں اسلامی طرزِ تعمیر

مترجمہ جناب سید جمال حسن صاحب شیرازی بی۔اے

ذیل کا مضمون ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی ڈی لٹ کے اس توسیعی لکچر کا ترجمہ ہے جو موصوف نے انگریزی زبان میں ۲۰ر فروری ۱۹۴۱ء کو بھنڈارکر اورینٹل ریسرچ انسٹیٹیوٹ پونہ میں دیا تھا ترجمہ میں حوالوں کو نقل نہیں کیا گیا ہے جو اس لکچر میں جا بجا موجود ہیں۔ برہان میں اس ترجمہ کی اشاعت کے لئے ہم انسٹیٹیوٹ مذکور کے شکر گذار ہیں۔ (برہان)

اگرچہ مسلمانوں نے خطۂ سندھ کو ۷۱۲ء میں فتح کر لیا تھا لیکن ہندوستان میں اسلامی تہذیب و تمدن کے اثرات گیارہویں صدی عیسوی سے شروع ہوئے۔ جب سلطان محمود غزنوی کے پے درپے حملوں اور فتوحات سے اس نئی طاقت یعنی اسلامی تمدن کی آمد کا احساس ہندوستانیوں کو ہونے لگا۔ سلطان محمود نے ۱۰۳۰ء میں وفات پائی۔ اس نے ہندوستان کے تمام مفتوحہ علاقوں میں خصوصاً پنجاب اور اس کے اطراف میں اپنے نائب مقرر کر دیئے تھے۔ اس دور میں فوری ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے بہت سی عمارتیں بنائی گئیں لیکن بدقسمتی سے اب ان میں سے ایک بھی موجود نہیں۔ لیکن اس وقت کے چند نمونوں سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ غزنوی خاندان کے طرزِ تعمیر کی بنیاد مصر میں طولونی عمارتیں اور سر من رای میں عباسیوں کی تعمیرات ہیں۔

احمد آباد کی مسجد کا چھ سے ایک کتبہ مجھے ملا ہے جس کی تاریخ ۴۴۵ھ مطابق ۱۰۵۳ء ہے۔ اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسجد محمود غزنوی کی وفات سے ۲۴ سال بعد تعمیر ہوئی۔ لیکن جو عبارت اس پر بعد کو کندہ کرائی گئی ہے اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ کتبہ موجودہ مسجد کی بنیاد سے برآمد ہوا تھا۔ جب گجرات کے

مسلمان بادشاہوں کے ابتدائی دور میں اس کی تعمیر ہو رہی تھی۔ سومناتھ جو محمود غزنوی کے حملوں کا مرکز رہا ہے احمد آباد سے کچھ زیادہ دور نہیں۔

یہ واقعی ایک عجیب بات ہے کہ چار صدیوں کے بعد گجرات میں مسلمانوں کی حکومت دوبارہ ٹھیک اسی مقام پر قائم ہوئی۔ الغرض ان تمام باتوں سے یہ امر بالکل واضح ہے کہ اس دور کے مسلمان نہایت اعلیٰ قسم کے طرزِ تعمیر سے واقف تھے۔ اور ہوتے کیوں نہیں آخر یہ سب ایرانی، افغانی یا ترکی نسل ہی سے تو تھے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ قدرت نے انھیں فنِ تعمیر میں ایک جبلی ملکہ عطا فرمایا تھا۔ اگرچہ یہ ضرور ہے کہ ابتدا میں وہ ساسانی اور بزنطینی طرزِ تعمیر سے بہت زیادہ متاثر ہوئے تھے۔ یہ ایک لازمی سی بات تھی کیونکہ اسلامی فنون کی تخلیق یورپ کے مختلف فنونِ لطیفہ کی تحریکوں کی طرح کسی ایک قوم کے ہاتھوں وجود میں نہیں آئی۔ بلکہ اس کی تخلیق تو خود مذہب نے کی۔ اک ایسے مذہب نے جس کے پیرو آج بھی دنیا کے بہت سے خطوں اور قوموں میں پائے جاتے ہیں۔

ہندوستان میں اسلامی طرزِ تعمیر کی تاریخ دراصل دلی کی قدیم ترین عمارت مسجد قوۃ الاسلام اور اس کے بلند مینار سے شروع ہوتی ہے جو میلوں دور سے نہایت نمایاں اور صاف دکھائی دیتا ہے۔ اس کی بنیاد معزالدین محمد غوری ابن سام کے نائب قطب الدین ایبک کے زمانے میں ۱۱۹۱ء کی فتح (جو راجپوت فوجوں پر حاصل ہوئی تھی) کی یادگار کے طور پر رکھی گئی۔ اور ہندوؤں اور جینیوں کے تباہ شدہ مندروں کے ملبہ سے فضل بن ابی المعالی کی نگرانی میں اس کی تعمیر ہوئی۔ اس کی بلند محرابیں آرائشی پٹیوں اور قرآنی آیات سے مزین ہیں۔ اس دور کے مورخوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ اس میں گنبد بھی تھے لیکن وہ اب موجود نہیں ہیں۔ چنانچہ یہی طرزِ تعمیر ہندوستان میں عام ہو گیا اور مسلمانوں کا ایک مخصوص طرز بن گیا۔ اگرچہ اس مسجد کی تعمیر میں مقامی غیر مسلم معماروں کو مامور کیا گیا تھا جو مخصوص اسلامی طرز و شکل سے ناآشنا تھے لیکن انھوں نے مسلمان انجینیروں کی ہدایتوں کے مطابق اسے تیار کیا۔

سرجان مارشل نے ٹھیک کہا ہے کہ اس قسم کے سامان سے ایک کامیاب عمارت تیار کرنا اور اسلامی طرزِ تعمیر کے معیاری اصولوں سے انحراف کئے بغیر دو ایسے متضاد اور مختلف طرزِ تعمیر میں توافق پیدا کرنا ایک غیر ممکن سا کام معلوم ہوتا تھا کیونکہ مسلمانوں کی مسجدوں اور ہندوؤں کے مندروں میں آسمان و زمین کا فرق تھا۔ ہندؤں کے مندر نسبتاً چھوٹے اور تنگ ہوتے تھے لیکن مسلمانوں کی مسجدیں وسیع اور کشادہ ہوتی تھیں۔ اگر ایک طرف مندر تیرہ و تاریک ہوتے تھے تو دوسری طرف مسجدیں ہوا دار اور کھلی ہوئی ہوتی تھیں۔ ہندؤں کا تعمیری سسٹم کڑیوں ستونوں اور مرغول پر تھا۔ اور مسلمانوں کا سسٹم گنبدوں اور محرابوں پر۔ مندروں میں بہت سے مخروطی منارے ہوتے تھے لیکن مسجدوں میں وسیع اور بلند گنبد ہندو چونکہ بتوں کی پوجا کرتے تھے اس لئے ان کی عمارتیں دیوتا اور دیویوں کی تصویروں سے مزین ہوتی تھیں لیکن اسلام بت پرستی تو درکنار کسی جاندار کی تصویر بنانے کا بھی سخت مخالف تھا۔ ہندو طرزِ تعمیر میں عمارتوں کی آرائش تکونی شکلوں اور تصویروں سے ہوتی تھی۔ یہ گاتھی طرزِ تعمیر کی طرح فطری بلکہ کہیں زیادہ رنگین اور مرصع ہوتی تھی۔ لیکن اسلامی تعمیری آرائش کا رجحان رنگوں، خطوں اور ہموار سطح پر کندہ کاری کی طرف تھا جو طغرائی گلکاری اور انوکھے ہندی نقش و نگار کی شکل میں عیاں ہوا۔ لیکن اس نمایاں تضاد و اختلاف کے باوجود چند ایسے اجزاء بھی ہیں جو ان دونوں طرزہائے تعمیر میں مشترک ہیں اور جو ان دونوں کے باہمی امتزاج میں ایک بڑی حد تک ممد ثابت ہوئے ہیں۔

التمش کے عہد کے بعد نوے سال کا فاصلہ واقع ہوتا ہے، اس کے بعد علاؤالدین خلجی نے اس مسجد قوۃ الاسلام میں ایک دروازہ تعمیر کرایا جس میں طرزِ تعمیر کے اعتبار سے زیادہ اسلامی وضع پائی جاتی ہے پس اسی طرح ہندوستان میں اسلامی طرزِ تعمیر کا تخیل جڑ پکڑتا گیا اور غیر مسلم معماروں کو مسلم سلاطین نے ترتیب دیکر محراب، گنبد، طغرائی نقش و نگار اور دوسرے قسم کے خاکے اور نقوش ابھارنے سکھائے۔

یہاں یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے مخصوص طرزِ تعمیر کے نقطۂ نگاہ سے محراب کی

صحیح صحیح تعریف بتا دی جائے۔ کیونکہ اس کا شمار مسلمانوں کی ایک بڑی جدت میں ہوتا ہے۔ ممکن ہے کچھ لوگ اعتراض کریں کہ مسلمانوں کے آنے سے پہلے بھی اس شکل وصورت کے چٹانوں کے تراشے ہندوستان میں موجود تھے۔ یہ صحیح ہے لیکن فنی اعتبار سے محراب نام ہے پتھروں کو یکجا سجانے کا جو بغیر سمنٹ کی مدد کے اپنی جگہ پر قائم رہیں اور ایک حصہ کا دوسرے حصے کے ساتھ توازن ایسا ہو کہ وہ مضبوطی کے ساتھ سارے ڈھانچے کو تھامے رہے۔ آرتھر کنگسلی پورٹر نے ٹھیک لکھا ہے کہ گول تکونی حصہائے گنبد (Pendentive) جو گنبد کی خصوصیات میں سے ہے، مشرق کے لوگ اس کے طرزِ تعمیر سے بہت زمانہ قبل واقف تھے اور عربوں میں محراب کے طرزِ تعمیر کو ایک ایسا درجہ حاصل تھا کہ ان کے ہاں مثل مشہور تھی کہ "محراب کبھی نہیں سوتی" پس محراب اور گنبد نہایت ہی قدیم زمانے سے مسلمانوں کے طرزِ تعمیر کی خصوصیات میں شمار ہوتے ہیں۔ اور اگرچہ انھوں نے جدید طرز میں کڑیوں کے (Trabeate) سسٹم کو زیادہ رواج دیا لیکن وہ در اصل محراب اور گنبد ہی کو اپنا مخصوص مذہبی اور اسلامی طرزِ تعمیر شمار کرتے رہے۔ دوسری خصوصی چیزیں جو انھوں نے رائج کیں ان میں مینارے، گول تکونی قطعہائے گنبد (Pendentives) شش پہلو ساخت اور آدھے گنبد والے دو طرفہ دروازے لائقِ ذکر ہیں۔ باریک آرائشی کام اور رنگین نقش ونگار تو ہمیشہ سے مسلمانوں کو عزیز تھے۔ لیکن ان دونوں شعبوں میں بھی انھوں نے نہایت دلکش اور انوکھی جدتیں پیدا کیں۔ ہندوستانی آرٹ کے لطیف پھول پتی کے نقش ونگار میں اپنی مخصوص طغراوی شکل کی گلکاری اور پرپیچ ہندسی خطوط کا اضافہ کیا۔ اور بعض اوقات انھیں نقش ونگار کو اپنی مقدس کتابوں اور تاریخی کتبوں میں نہایت باریکی کے ساتھ جڑ دیئے (یہاں یہ واضح رہے کہ یہ کام صرف مسلم خطاط ہی کر سکتے تھے) اور صرف یہی نہیں کہ پلاسٹر اور دیواروں کی کندہ کاری پر اکتفا کرتے تھے بلکہ عمارتوں کی بھڑک اور رنگینی بڑھانے کے لئے نقش ونگار اور طلاکاری سے مدد لیتے تھے یا تعمیری خصوصیات کو اُجاگر کرنے کیلئے مختلف قسم کے خوشرنگ پتھر جڑ دیتے تھے۔ بعد کو زیادہ دقیق پچی کاری کے ذریعہ رنگین پتھروں اور سنگِ مرمر کے ٹکڑوں پر انہی نقش ونگار کا چربہ اتارا۔ اس سے بھی

زیادہ کاشی کاری سے Encaustic tilting جو ابتدا میں کم لیکن بعد کو بڑی کثرت سے استعمال کرنے لگے ساری عمارت جگمگا اٹھتی تھی۔ پس مسلمانوں نے ہندوستان میں جہاں کہیں بھی عمارتیں تعمیر کرائیں اسی قسم کے طرزِ تعمیر کو اختیار کیا۔

انگلستان کے نارمنوں کی طرح تغلق بادشاہوں نے بلند بھاری اور سادہ عمارتیں تیار کرائیں اس دور کی تعمیر کردہ عمارتیں ہندوستان کے تمام علاقوں میں پائی جاتی ہیں۔ کیونکہ یہ لوگ جہاں کہیں گئے عمارتیں بنوائیں تعمیرات کے سلسلہ میں سلطان فیروز شاہ تغلق کو ممتاز درجہ حاصل ہے۔ اس دور کا مورخ سراج عفیف لکھتا ہے کہ "یہ بادشاہ رفاہ عام سے متعلق تمام تحریکوں میں بے حد دلچسپی لیتا تھا۔ اس کے عہد میں شہر بسائے گئے، تعمیرات کا فن نہایت بلند معیار کو پہنچ چکا تھا اور مختلف قسم کی عمارتیں مثلاً قلعے شاہی محلات، شفاخانے، بند اور مقبرے کثیر تعداد میں تعمیر ہو چکے تھے۔

چودہویں صدی عیسوی کے اخیر میں تقریباً تمام صوبے سلاطین دہلی کے ہاتھ سے نکل چکے تھے اس لئے مختلف علاقوں میں مقامی سہولت کے لحاظ سے مختلف طرزِ تعمیر معرض وجود میں آئے۔ چنانچہ جونپور کے شرقی بادشاہوں نے ہندو مسلم آرٹ کو ملا کر ایک عجیب و غریب طرز ایجاد کیا۔ اُدھر بنگال کے حکمرانوں نے بھی ایک نیا طرز ایجاد کیا جس کے نمونے اب تک مالدہ کے ضلع میں گورا اور پانڈوا میں موجود ہیں مانڈو مالوا کے خلجی سلاطین نے خالص اسلامی طرز اختیار کیا اور مقبرے عام طور پر پہاڑوں کی بلندیوں اور چوٹیوں پر بنوائے۔ گجرات میں جو جینیوں اور دوسرے راسخ الاعتقاد ہندوؤں کا مرکز تھا مسلمانوں نے اپنا ایک نیا اور مخصوص طرز ایجاد کیا۔ ان کی تعمیرات میں مقامی سامان تعمیر کی نوعیت کو بڑا دخل ہے۔ یہاں کے مسلمانوں نے غیر مسلم تعمیرات اور ان کی محراب اور گنبدوں کی خصوصیات سے بھی کچھ مدد لی۔ اسی طرح دکن میں بہمنی، برید شاہی اور نظام شاہی سلاطین کی تعمیرات بھی ہندوستان میں اسلامی طرز تعمیر کے اہم ترین باب ہیں۔ لیکن بیجاپور کی اسلامی تعمیرات اس سلسلہ میں خصوصیت کے ساتھ قابلِ توجہ ہیں۔ کیونکہ بادی النظر میں یہ عمارتیں

مغل طرزِ تعمیر سے بہت مشابہ معلوم ہوتی ہیں چنانچہ بہت سے لوگوں نے ان تعمیرات کا ذکر تاج محل کے ساتھ کیا ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ تاج محل کی طرح ان میں بھی پیازہ نما گنبد .Bulbous dome ہے اور عام شکل وصورت میں تاج محل سے بڑی مناسبت ہے لیکن اساسی اعتبار سے یہ عمارتیں تاج محل سے بہت کچھ مختلف ہیں۔ ان سلاطین کے دو مشہور معمار ملک جندل اور ملک یاقوت دھبوگی، ترکی طرزِ تعمیر سے بے حد متاثر ہوئے تھے۔ ان میں سے اول نے سلطان ابراہیم کا روضہ تعمیر کیا تھا اور دوسرے نے مسجد بنائی تھی۔ ان کے نام کتبوں میں اب تک موجود ہیں۔ سلطان محمد عادل شاہ کے مقبرہ کا گنبد دنیا کا سب سے بڑا گنبد خیال کیا جاتا ہے۔ اس کی تعمیر ۱۶۶۵ء میں ہوئی۔ آگرہ میں جب تاج محل کی تعمیر شروع ہوئی اس وقت سلطان محمد ابراہیم کا روضہ تعمیر ہو چکا تھا۔ اس کے باوجود عادل شاہی عمارتیں شاہ جہاں کی عمارتوں کی ہمعصر کہلا سکتی ہیں۔ سلطان ابراہیم کے روضہ پر ایک ہلال بنا ہوا ہے۔ اس کی تعمیر ابراہیم کی بیگم تاج سلطانہ نے شروع کرائی تھی۔ سلطان اپنی بیگم سے پہلے مرا اور اس میں دفن کیا گیا۔ اس کے بعد اس کی بیوی بھی اسی روضہ میں مدفون ہوئی۔ ہلال سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عادل شاہی سلاطین ترکی النسل تھے یا معمار ترکی سے بلائے گئے تھے۔ کیونکہ گنبدوں کے اوپر ہلال کی تعمیر خالص ترکی اختراع شمار کی جاتی ہے۔

اس کے بعد پٹھانوں نے اپنے مقبروں اور دوسری گنبد دار عمارتوں میں کثیر الزاویہ کرسیوں (Polygonal bases.) کا اضافہ کیا۔ نیم کروی گنبد ہوتے تھے۔ اس قسم کی عمارتوں کے آثار اب تک دہلی اور دوسرے علاقوں میں بہ کثرت پائے جاتے ہیں۔ ایسی عمارتوں کا بہترین نمونہ شیر شاہ سوری (۹۴۔۱۵۳۹) کا مقبرہ ہے۔ یہ سہسرام ضلع شاہ آباد میں واقع ہے۔ اس عمارت میں خوشرنگ کھپرے (Tiles.) لگے ہوئے ہیں جو ایران سے منگوائے گئے تھے۔ دہلی کے پرانے قلعے میں اس کی بنوائی ہوئی مسجد اور شیر منڈل اس دور کے پٹھانوں کے طرزِ تعمیر کے بہترین نمونے ہیں۔ ان عمارتوں میں پتھر پر آرائشی نقوش بہت کثرت سے ہیں۔

مآثر رحیمی میں درج ہے کہ آگرہ گورگانی سلاطین کا دار الخلافہ تھا۔ ان سلاطین نے بھی عالیشان نفیس اور خوبصورت عمارتیں بنوائیں۔ اس دور کے معماروں میں استاد ہروی ایک نہایت باکمال معمار گذرا ہے۔ اس کے ہم عصر شاعر مولانا وحشی یزدی نے اس کی تعریف و تحسین میں اشعار لکھے ہیں۔ استاد ہروی ایران سے فرار ہو کر ہندوستان آیا تھا اور یہیں بود و باش اختیار کر لی تھی۔ اس نے بہت عمارتیں تعمیر کیں۔

مآثر رحیمی میں عبدالرحیم خانخانان کی بیگم کے مقبرہ کا تذکرہ ہے۔ اسی مقبرہ میں خانخانان بعد کو نظر بند کیا گیا تھا۔ کرسول Creswell نے اس خوبصورت مقبرہ کو تاج محل کا سچا نمونہ قرار دیا ہے۔ اس کا نقشہ شاید استاد ہروی ہی نے تیار کیا تھا۔ اس کے متعلق مصنف نے لکھا ہے کہ اپنے وقت کا بہترین معمار تھا۔

لیکن عبدالرحیم خانخانان کی بیوی کے مقبرہ کی تعمیر سے پہلے ہمایوں کا مقبرہ تعمیر ہو چکا تھا۔ اس کے اصلی معمار کا پتہ اب تک نہیں چل سکا ہے۔ اگرچہ بعض ماہرین فن کہتے ہیں کہ یہ مقبرہ تاج کا اصلی نقشہ ہے۔ حضرت نظام الدینؒ اولیا کے احاطہ میں شمس الدین محمد خاں غزنوی عرف انکا خاں کا مقبرہ ہے۔ اس کی تعمیر ہمایوں کے مقبرے کے ساتھ ساتھ ہوئی۔ (۹۷۴ھ مطابق ۱۵۶۶ء) اگرچہ یہ مقبرہ ہمایوں کے مقبرہ سے بہت چھوٹا ہے لیکن جہاں تک وضع قطع اور طرز و شکل کا تعلق ہے یہ دونوں ایک دوسرے سے بہت مشابہ ہیں۔ بالخصوص سامانِ تعمیر اور گنبد دونوں میں ایک سے ہیں مقبرے کے شرقی دروازے پر جو نام کندہ ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے معمار کا نام استاد خدا قلی تھا۔ اسی طرح سمرقند میں امیر تیمور کے مقبرہ "گور امیر" کی تعمیر سے ۲۲۵ سال بعد احمد معمار نے آگرہ میں تاج محل بنایا احمد کے دوسرے بیٹے لطف اللہ مہندس (Engineer) نے اپنے دیوان میں تذکرہ کیا ہے کہ اس کے باپ احمد نے جو نادر العصر کہلاتا تھا، آگرہ میں تاج محل اور دہلی میں قلعہ معلی کی تعمیر کی

احمد ابن لطف اللہ کا نام مانڈو میں ہوشنگ غوری کے مقبرہ میں بھی کندہ ہے۔ اس میں شاہ جہاں کے عہد کے چند دوسرے مشہور معماروں کے نام بھی کندہ ہیں جو ۱۰۰۷ھ میں مانڈو گئے تھے۔ تاریخ میں تاج محل کے حقیقی معمار کا کوئی تذکرہ نہیں ہے۔ صرف ملا محمد صالح کمبو نے اپنی تصنیف "اعمال صالح" میں اور محمد وارث نے اپنی تصنیف "بادشاہ نامہ" میں احمد اور حمید دو شخصوں کے نام لئے ہیں اور ان کے متعلق یہ بتایا ہے کہ شاہ جہاں کے عہد (۱۶۳۸ء) میں یہ دونوں معمار دہلی کی عمارتیں تیار کرتے تھے۔

وسط ایشیا کے ان معماروں کے علاوہ جنھوں نے ہندوستان میں اسلامی طرزِ تعمیر کو مروج کیا، ہم دیکھتے ہیں کہ تاج محل کے تہ خانے کی محراب بجنسہ سمرقند میں "گور امیر" کی محراب کی سی ہے اور تاج محل کی سب سے بڑی تعمیری خصوصیت پیازہ نما (Bulbous dome.) گنبد کی دوہری ساخت بھی سمرقند کے مقبرہ کی سی ہے۔ یہ ان عمارتوں کی ایک ممتاز مشترک خصوصیت ہے۔ اور اس کو ہمعصر مورخوں نے ناشپاتی نما گنبد کے نام سے موسوم کیا ہے۔ ہندوستان میں تاج محل کی تعمیر سے پہلے اس قسم کا کوئی گنبد موجود نہیں تھا۔ پس میں یہاں اس امر پر زور دیتا ہوں کہ یہ دوہری ساخت والا گنبد دراصل مسلمانوں کے طرزِ تعمیر کا خاصہ ہے۔ چنانچہ کرسول لکھتا ہے "کیا تیمور کے علم میں عالمِ اسلام کے کسی گوشہ میں دوہرے گنبد والی شاندار عمارت کسی جگہ موجود تھی؟ ہاں تھی اور صرف ایک مقام پر یہ دمشق میں مسجد اموی تھی۔ جس کی تعمیر خلیفہ ولید نے ۷۰۵ء میں کرائی۔ اس کے علاوہ بخارہ میں ابوابراہیم اسمٰعیل بن احمد کے مقبرہ کو بھی جس میں بیچ کے گنبد کے گرداگرد چار چھوٹے چھوٹے گنبد ہیں تاج محل کا نمونہ مانا جاسکتا ہے۔

سر محمد اقبال نے زبور عجم میں ہندوستان کی انھیں اسلامی عمارتوں کا تذکرہ نہایت دلکش پیرایہ میں کیا ہے۔

خیز و کار ایبک و سوری نگر   وا نما چشمے اگر داری جگر

خویش را از خود بروں آوردہ اند | ایں چنیں خود را تماشا کردہ اند
سنگہا با سنگہا پیوستہ اند | روزگارے را بآنے بستہ اند
نقش سوئے نقشگر می آورد | از ضمیرِ او خبر می آورد
ہمتِ مردانہ و طبعِ بلند | در دلِ سنگ ایں دو لعلِ ارجمند

یک نظر آں گوہرِ نابے نگر | تاج را در زیرِ مہتابے نگر
مرمرش از آبِ رواں گردندہ تر | یک دم آنجا از ابد تابندہ تر
عشقِ مرداں سرِ خود را گفتہ است | سنگ را با نوکِ مژگاں سفتہ است
عشقِ مرداں پاک و رنگیں چوں بہشت | می کشاید نغمہا از سنگ و خشت
عشقِ مرداں نقدِ خوباں را عیار | حسن را ہم پردہ در ہم پردہ دار
ہمتِ او آنسوئے گردوں گذشت | از جہانِ چند و چوں بیروں گذشت
زانکہ در گفتن نیاید آنچہ دید | از ضمیرِ خود نقابے بر کشید

ادبیات

قربانی

از جناب آلم صاحب مظفر نگری

قیامت آئیگی راز محبت اب عیاں ہوگا — یقیناً کوئے قاتل میں کسی کا امتحاں ہوگا

بڑھی ہیں شوخیاں اپنی حدوں سے حُسنِ برہم کی — محبت کو اجازت تک نہیں فریاد و ماتم کی

فسانہ اک مرتب ہوگا عنوانِ حقیقت پر — کوئی بجلی گرے گی خرمنِ ضبط و محبت پر

یہ دیکھا جائیگا کس راہ میں ہے کاروانِ دل — کہیں منزل سے تو غافل نہیں ہے رہروِ منزل

یہ عزم مستقل ہے آج پھر امواجِ طوفاں کا — کہاں تک پاٹ ہے دیکھیں گے ہم ساحل کے داماں کا

نظر آتی ہے ہر موجِ رواں طوفان سرتاپا
مگر قطرے میں بھی موجود ہے بیتابیِ دریا

بڑی حیرت فزا یہ جرئتیں ہیں دستِ بسمل کی — بلائیں لے رہا ہے دمبدم شمشیر قاتل کی

نیازِ شوق کے تیور ہیں مثلِ برق رقصندہ — نگاہِ ناز رہ رہ کر ہوئی جاتی ہے شرمندہ

نگاہِ یاس لڑ جائے نہ یارب چشمِ جاناں سے — کہیں بڑھکر زمیں ٹکرا نہ جائے چرخِ گرداں سے

عیاں کرنے کو ہے کوئی غمِ الفت کی تاثیریں — یہ وہ تدبیر ہے جس سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

بلا کی گرمیاں ہیں سوزِ غم کی خونِ بسمل میں — کہیں چھالے نہ پڑ جائیں زبانِ تیغِ قاتل میں

مزاجِ نالہ و شیون نہ کیوں بیدار ہو جائے
محبت امتحاں دینے کو جب تیار ہو جائے

فلک نے معرکے دیکھے ہیں حسن و عشق کے اکثر — کبھی صحنِ چمن میں اور کبھی صحرا کے دامن پر
بڑھاتے ہی رہے ہیں گلشنِ ہستی کی زیبائی — کبھی دیوانگیٔ قیس گاہے حسنِ لیلائی
مگر بے پردہ ہوگا رازِ وہ آج حسن و الفت کا — جو ہوگا اختراع فائقہ دستورِ فطرت کا
جو کھٹکے گا نگاہِ ناز میں بھی صورتِ نشتر — بنے گا شرحِ متن عشق کی من یقتلوا ہو کر
قیامت تک نہ دیکھے گا کوئی ہرگز نظیر اسکی — رہیگا دائماً حیرت فزائے عالمِ ہستی

وہی جو روزِ اول باعثِ تنظیمِ ملت تھا
کتابِ آفرینش کے ورق پر درسِ حکمت تھا

فضا کی وسعتوں میں ہر طرف چھائی ہے خاموشی — سکونِ مستقل ہے یا وجودِ عالمِ ہستی
حریم قدس کے جلوے بھی حیرانِ سراپا ہیں — لبِ فطرت پہ لیکن جنبشیں کچھ رقص فرما ہیں
زمین سجدہ گزارِ شوق ہے محوِ خوشی ہوکر — برستا ہے ازل کا راز الہام شبی ہوکر
سنی اک سننے والے نے صدائے نطقِ پنہانی — محبت کا اگر دعویٰ ہے لاؤ نذر و قربانی
وہ قربانی جو دیباچہ ہو تکمیلِ نبوت کا — بنایا جائے عنوان جسکو احکامِ شریعت کا
وہ قربانی کہ جو احساس کی دنیا کو گرما دے — فضائے عالمِ روحانیت میں آگ برسا دے

جسے ربطِ جلی ہو مرکزِ تنظیمِ عالم سے
تقدس جس کا افزوں ہو سوادِ عرشِ اعظم سے

یہ سُنکر عشق نے لی دفعتہً مستانہ انگڑائی — نظر ڈالی زمیں سے تا فرازِ چرخِ مینائی
یہ منشا تھا کہ اب سامانِ قربانی فراہم ہو — بایں انداز جس سے حسن حیرانِ مجسم ہو
اٹھائے رخ سے اپنے عالمِ ایجاد نے پردے — سمٹ کر آ گئے اک مرکزِ واحد پہ سب جلوے
تجلی پیش کی لاکر مہ و خورشید و انجم نے — متاعِ رنگ و بو گلزار نے، دُرِ موجِ قلزم نے

سحر دامن میں اپنے لائی بھر کر گوہرِ شبنم　　سلیقے سے سنوارے شام نے بھی گیسوئے برہم
دکھا کر دُرجِ گوہر عرض کی عقدِ ثریا نے　　اسی دن کیلئے محفوظ رکھے تھے یہ دُر دانے
شفق لے آئی اپنے لالہ زارِ گل بداماں کو　　فلک نے رکھدیا لا کر چراغِ ماہِ تاباں کو

نگران میں نہ تھا کوئی بھی نذرِ حسن کے قابل
نگاہِ شوق بول اٹھی یہ سب کھوٹے یہ سب باطل

اب الفت نے ذرا مڑ کر پھر اپنی ہی طرف دیکھا　　نظر آیا اسے پہلو میں اپنے دل کا وہ ٹکڑا
ملی تھی جس کو توفیقِ وفا بزمِ حقیقت سے　　لیا تھا درسِ تسلیم و رضا خود جس نے فطرت سے
کیا تھا غیرِ ذی زرع کو جس نے صورتِ گلشن　　بنایا وادیٔ کعبہ کو رشکِ وادیٔ ایمن
فلک نے جس کے دروازے پہ کی برسوں جبیں سائی　　پرِ جبریلؑ کے سایے میں جس نے پرورش پائی
منظم ہو گیا جس کی بدولت مرکزِ عالم　　بہایا جس نے اک ٹھوکر سے اپنی چشمۂ زمزم

وہی سمجھا گیا پھر لائقِ درگاہِ یزدانی
اسی کا خون ہوگا پیشِ بہرِ نذر و قربانی

ہے لرزش میں زمیں مقتل کی وقتِ امتحاں آیا　　تصور نے شہادت کے وفا کا خون گرمایا
بلندی پر ہو دستِ ناز میں تیغِ ستم جتنی　　سرِ تسلیم کی اتنی ہی بڑھ جاتی ہے سرگرمی
ملی تیغِ رواں جھک کر رگِ حلقومِ بسمل سے　　قیامت ہٹ گئی گھبرا کے حدِ کوئے قاتل سے
ہٹا مقتل سے حسنِ فتنہ خو بھی سخت گھبرا کر　　نہ دیکھی باپ کی تیغِ رواں بیٹے کی گردن پر
نہ جب ثابت ہو تیغِ ناز ہی مضبوط کس بل ہیں　　سہے چوٹیں نگاہِ یاس کی پھر کون مقتل میں
زمیں سے تا فلک چھایا ہوا ہے رنگ مدہوشی　　کہیں برہم نہ ہو جائے نظامِ عالمِ ہستی

صدا آنے لگی ہر سمت سے گوشِ محبت میں
یہ قربانی ہوئی مقبول درگاہِ حقیقت میں

تبصرے

حکومتِ الٰہی | از مولانا ابوالمحاسن محمد سجاد بہاری مرحوم تقطیع خورد ضخامت ۳۶ صفحات کتابت و طباعت اور کاغذ بہتر قیمت درج نہیں ملنے کا پتہ:۔ مکتبہ سیفیہ مونگیر و کتب خانہ فخریہ مراد آباد۔

مولانا ابوالمحاسن محمد سجاد صاحب مرحوم عہد حاضر کے علماء اسلام میں نمایاں مرتبہ و مقام کے بزرگ تھے۔ آپ کی زندگی عمل و ایثار کا مکمل نمونہ تھی جس کا واحد مقصد یہ تھا کہ دنیا میں حکومتِ الٰہی قائم ہو۔ اس مقصد کے لئے آپ نے حکومتِ الٰہی کے نظام پر ایک مفصل کتاب لکھنے کا ارادہ کیا تھا۔ لیکن ابھی اس کی تمہید ہی لکھنے پائے تھے کہ پیامِ اجل آپہنچا۔ اب مولانا منت اللہ صاحب رحمانی نے اسی تمہید کو "حکومتِ الٰہی" کے نام سے شائع کردیا ہے۔ تمہید میں مولانا مرحوم نے پہلے چرندوں پرندوں کی مثال دیکر انسانوں کے لئے اجتماعی نظام کی ضرورت کو ثابت کیا ہے اور پھر بتایا ہے کہ اس نظام کی ضرورت، مالی حاجت، تحفظِ نسل، حفظِ ناموس و عزت، اور حفاظتِ جان، ان چار چیزوں کے لئے پیش آتی ہے۔ اس کے بعد اجتماعی نظام کے لئے اب تک انسانوں نے جو خاکے بنائے ہیں یعنی شخصی حکومت اور جمہوری حکومت وغیرہ، ان کے نقائص اور خامیاں تفصیل سے بیان کی ہیں، پھر خدا کی صفاتِ کمالیہ پر روشنی ڈالکر یہ ثابت کیا ہے کہ تمام انسانوں کی فلاح و بہبود کا واحد ضامن صرف وہی قانون ہوسکتا ہے جو خدا کا بنایا ہوا اور اس کا وضع کیا ہوا ہو۔ آخر میں اس پر بحث ہے کہ خدائی قانون کا علم براہِ راست ہر شخص کو نہیں ہوسکتا بلکہ انھیں حضرات کو اس کا علم ہوسکتا ہے جن میں خدا نے کلامِ الٰہی کے سننے اور اس کے براہِ راست مخاطب بننے کی استعداد رکھدی ہے۔ شروع میں مولانا محمد حفظ الرحمٰن صاحب سیوہاروی کے قلم سے ایک طویل مقدمہ بھی شامل کتاب ہے۔ مولانا سجاد مرحوم حکومتِ الٰہی کے نظام پر جو نوٹس چھوڑ گئے ہیں امید ہے کہ مولانا

منت اللہ صاحب رحمانی ان کو حسب وعدہ جلد مرتب کرکے شائع کریں گے کہ اصل چیز وہی ہے۔ تمہید تو بہرحال تمہید ہی ہوتی ہے۔ اصل چیز دیکھنے کی یہ ہے کہ موجودہ زمانے میں مختلف ملکوں اور قوموں میں جو معاشی، اقتصادی اور معاشرتی مشکلات پیدا ہو رہی ہیں ان سب کا حل اسلامی نظام اجتماع و تمدن کے ماتحت مولانا نے کس طرح ثابت کیا ہے کہ وہ مذاہب اور رنگ و نسل کے تمام اختلافات کے باوجود ہر ایک کے لئے قابلِ قبول ہو سکے۔

محمد صلی اللہ علیہ وسلم | از مولانا عبد الرزاق ملیح آبادی تقطیع خورد ضخامت ۳۵۲ صفحات، طباعت اور کاغذ بہتر قیمت ۱۲/ پتہ:۔ دفتر اخبار ہند کلکتہ

سیرت کے موضوع پر اردو میں چھوٹی بڑی بیشمار کتابیں شائع ہو چکی ہیں۔ لیکن یہ کتاب اپنی نوعیت کی ایک ہی ہے۔ اصل کتاب مصر کے ایک فاضل توفیق الحکیم نے عربی زبان میں لکھی تھی۔ مولانا ملیح آبادی نے اس کا اردو میں ترجمہ کیا ہے۔ اس میں جیسا کہ نام سے ظاہر ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات و سوانح ولادتِ مبارکہ سے لیکر وفات تک مکالمہ کے انداز میں لکھے گئے ہیں۔ کہیں کہیں روایتیں غیر مستند آگئی ہیں جو سیرت کی کتابوں میں عام طور پر پائی جاتی ہیں۔ تاہم مجموعی حیثیت سے مستند واقعات ہی لکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ترجمہ اس قدر سہل اور آسان ہے کہ ہر ایک اردو خواں مرد عورت اور بچہ اس کو پڑھ سکتا ہے۔ سیرت نگاری کا یہ انداز ہمارے نزدیک اسلامی روایات کی شانِ ثقاہت کے خلاف ہے۔ تاہم مسلم اور غیر مسلم۔ بچہ اور بوڑھا ہر شخص جس کے ہاتھ میں ایک مرتبہ یہ کتاب آجائیگی اول سے آخر تک اسے دلچسپی سے پڑھیگا۔

علم الاقوام | تصنیف ڈاکٹر بیرن عمر رالف ایہرن فیلس و ترجمہ از ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب، تقطیع ۲۲×۱۸/۸ کتابت طباعت اور کاغذ بہتر۔ ضخامت جلد اول ۳۶۸ صفحات قیمت عہ/ ضخامت جلد دوم ۱۶۴ صفحات قیمت ۱۲/۔ پتہ:۔ انجمن ترقی اردو (ہند) دہلی

نئے علوم میں علم الاقوام سب سے زیادہ دلچسپ اور مفید علم ہے جس میں تاریخ تمدن، آثارِ قدیمہ، طبیعی علمِ انسان، اور لسانیات کی بنیاد پر مختلف قوموں کے وطن۔ تہذیب وتمدن، اخلاق وعادات رسوم ورواج اوران کے باہمی تعلقات وغیرہ سے بحث کی جاتی ہے۔ اردو میں اس موضوع پر یہ پہلی کتاب ہے جو انگریزی سے ترجمہ ہوکر شائع ہوئی ہے۔ جلد اول میں علم الاقوام کی تعریف اس کا موضوع اور غایت، طریق تحقیق، واقعات کے جمع کرنیکا طریقہ تہذیبی دائرے - پھر اولین تہذیب کے مراکز۔ ان کی تمدنی اور مادی ومعاشی خصوصیات، مادری تہذیبیں۔ ٹوٹمی تہذیب اور خانہ بدوشوں کی تہذیب وغیرہ کا دیدہ ورانہ بیان ہے۔ دوسری جلد میں پہلے یہ بتایا گیا ہے کہ آثارِ قدیمہ میں کون کونسی چیزیں شامل ہوتی ہیں اوران سے علم الاقوام میں کس طرح اور کیا مدد ملتی ہے۔ اس کے بعد افریقہ، شمالی اور جنوبی امریکہ، جزائر بحر الکاہل۔ اسٹریلیا۔ انڈونیشیا، ہندوستان اور دوسرے ایشیائی ملکوں کی کیفیتیں تاریخ تمدن کے نقطۂ نظر سے۔ یہاں کی خاص خاص لسانی جماعتیں، جغرافیائی اور تہذیبی خطے اور آثارِ قدیمہ ان سب چیزوں کا مفصل اور واضح بیان ہے۔ مصنف علم الاقوام کے مشہور فاضل ہیں اور ترجمہ کی خوبی کے لئے لائق مترجم کا نام کافی ضمانت ہے۔

دیوانِ جوشش | مرتبہ قاضی عبدالودود صاحب تقطیع خورد ضخامت ۲۷۲ صفحات کتابت طباعت اور کاغذ متوسط قیمت عہ پتہ :- انجمن ترقی اردو (ہند) دہلی

محمد روشن جوشش عظیم آباد (پٹنہ) کے نومسلم شاعر تھے۔ اگرچہ خود ان کے قول کے مطابق انھیں وہ شہرت اور مقبولیت حاصل نہیں ہوسکی جس کے وہ مستحق تھے، تاہم ان کا کلام استادانہ ہوتا ہے۔ جس میں کہیں میر تقی میر کا رنگ جھلکتا ہے اور کہیں سودا کا۔ کبھی وہ داغ کی شوخ بیانی اور جرأت کی رنگین نوائی پر اتر آتے ہیں اور کہیں ان میں درد کی سی سنجیدگی اور متانت پیدا ہوجاتی ہے اور وہ معرفت وتصوف کے مضامین بیان کرنے لگتے ہیں۔ اکثر تذکرہ نویسوں نے ان کے کلام کی پختگی اور ان کے صاحبِ فن ہونے کو تسلیم

کیا ہے۔ یہ دیوان موصوف کا ہی مجموعہ کلام ہے جس میں غزلیات، رباعیات، مخمسات، مثنویات، قصائد اور قطعات وغیرہ سب ہی کچھ ہے۔ شروع میں قاضی عبدالودود صاحب کے قلم سے ایک طویل مقدمہ ہے جس میں جوشش کے حالاتِ زندگی اور عادات و فضائل کا بیان ہے اور ان کی شاعری پر تبصرہ کر کے ان کے لفظی و معنوی مختصات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ مقدمہ کے بعد تقریباً چالیس صفحوں میں حواشی ہیں جو بجائے خود مفید ہیں۔

شانِ خدا | ازمولانا عبیدالرحمٰن صاحب عاقل رحمانی تقطیع خورد ضخامت ۷۵ صفحات کتابت طباعت اور کاغذ بہتر قیمت ۱۰ر پتہ:۔ کتابستان پوسٹ بکس ۳۱۶۴ بمبئی نمبر ۳

اس کتاب میں یہ بتایا گیا ہے کہ خدا کا وجود اور اس کی وحدانیت کا احساس ہر انسان میں فطری طور پر موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قدیم فلاسفۂ یونان اور جدید حکمائے یورپ سب متفقہ طور پر خدا کو مانتے ہیں، نام اور عبارتیں مختلف ہیں مگر مصداق ان سب کا ایک ہی ہے۔ اس کے بعد بعض قدیم و جدید فلاسفہ کے دلائل جو انھوں نے وجودِ باری پر قائم کئے ہیں مختصراً نقل کئے گئے ہیں، پھر بعض شکوک و شبہات جو مادہ پرستوں کی طرف سے مومنین پر وارد ہوتے ہیں وہ اور ان کے جوابات، صُحُفِ سماویہ کے دلائل وجود و توحید باری۔ خدا کے اسماءِ صفاتیہ وغیرہ کا اور اسلام اور دوسرے مذاہب میں خدا کے تصور کے اعتبار سے جو فرق ہے ان سب امور کا تفصیلی اور مدلل بیان ہے۔ کتاب کا مطالعہ ہر ایک مسلم اور غیر مسلم کے لئے مفید ہوگا۔

مُبین کے سو شعر | مرتبہ سید سعدی صاحب جعفری جیبی سائز کتابت طباعت اور کاغذ بہتر ضخامت ۴۰ صفحات قیمت ۳ر پتہ: مکتبہ ادب الہ آباد

حضرت مبین مچھلی شہری مرزا فصیح الملک داغ کی بزمِ تلامذہ کے ایک روشن چراغ ہیں۔ بقول حضرت سائل دہلوی آپ کے اشعار "زبان کے اعتبار سے بامزہ ہونے کے ساتھ ساتھ تغزل کی شان اور معنویت کی خوبیوں سے پُر ہوتے ہیں" یہ مجموعہ آپ کے ہی کلام کا خوشنما انتخاب ہے۔

بُرہانؔ

جلد نہم   شمارہ (۳)

شعبان المعظم ۱۳۶۱ھ مطابق ستمبر ۱۹۴۲ء

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

اسلام کا سب سے بڑا طغرائے امتیاز یہ ہے کہ اس کی زبان اور دل میں ہم آہنگی اور اتفاق ہوتا ہے
اس کا ظاہر اور باطن ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہوتا وہ جب جمہوریت کا نام لیتا ہے تو اس سے مراد حقیقۃً
جمہوریت ہی ہوتی ہے۔ یہ نہیں ہوتا کہ خود غرضانہ سفاکی اور بیرحمی کی تلوار کو جمہوریت کی آب وتاب دیکر دنیا کو درد
کرب کے زہریلے سمندر میں غرق کر دینا چاہتا ہو۔ اسلام جب مساوات، اُخوّت عامہ اور عالمگیر مواخات کی
دعوت دیتا ہے تو اُس سے اس کی حقیقی غرض یہی ہوتی ہے کہ رنگ اور نسل کے امتیازات کو یکقلم فراموش
کردو۔ دولت اور غربت کی تفریقات کو یکسر مٹا دو۔ اور وطن وملک کی عصبیت کو ہمیشہ کے لئے خاکِ نسیاں میں دفن
کردو۔ تمام انسانوں کو خواہ وہ کالے ہوں یا گورے دولتمند ہوں یا غریب، افریقی ہوں یا چینی بلا تردد کے اپنا بھائی
سمجھو اور سچ مچ ان کے ساتھ بھائیوں کا سا معاملہ کرو۔ اسلام جب کسی سے جنگ کا اعلان کرتا ہے تو کھلے
الفاظ اور غیر مبہم طریقہ پر فریقِ محارب کو اپنا دشمن قرار دیتا ہے اور شمشیرِ عریاں بکف میدانِ جنگ میں اپنی تلوار
کا جوہر دکھانے لگتا ہے۔ لیکن جب اس کی طرف کوئی صلح کا ہاتھ دراز کرتا ہے تو وہ طاقت وقوت کے
گھمنڈ میں اپنی مسلسل فتحیابیوں اور کامرانیوں کے غرور میں اسے رد نہیں کر دیتا۔ بلکہ "وَاِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ
فَاجْنَحْ لَهَا" کے حکمِ ربانی کے مطابق وہ خود اپنا دستِ صلح بھی بڑھا دیتا ہے۔

پھر اگر وہ کسی قوم کو اپنے دامانِ تحفظ میں پناہ دیتا ہے۔ اور اُس قوم کی حفاظتِ جان ومال کی
کی ذمہ داری قبول کرتا ہے۔ (جس کی وجہ سے اس جماعت کو ذمی کہا جاتا ہے) تو اختلافِ مذہب کے باوجود
کھلے دل سے اس کا اقرار کرتا ہے کہ آج سے اس جماعت (ذمیوں) کے ایک ایک فرد کا خون ایسا ہی

محترم اور مامون ہو گا جیسا کسی ایک معزز مسلمان کا۔ اور ان لوگوں میں سے ہر شخص کی عزت و آبرو اور مال و مفاد کی حفاظت ٹھیک اسی احتیاط اور نگرانی کے ساتھ کی جائے گی جس احتیاط سے ایک مسلمان کی عزت و مال کی حفاظت کی جاتی ہے۔ اور صرف اتنا ہی نہیں بلکہ شہری حقوق بھی ان کو مسلمانوں کی برابر ملینگے

غرض یہ ہے کہ اسلام میں دل اور زبان کے اختلاف و عدم توافق سے بڑھکر جس کو اس کی خاص اصطلاح میں نفاق کہا جاتا ہے۔ کوئی اور معصیت نہیں ہے۔ قرآن مجید کو اول سے آخر تک پڑھ جائیے منافقین کی جس قدر سخت مذمت کی گئی ہے کسی اور کی نہیں کی گئی۔ چنانچہ قرآن مجید ایک جگہ صاف اعلان کرتا ہے

یا ایہا الذین امنوا لم تقولون ما لا	اے ایمان والو! تم منہ سے ایسی بات کیوں
تفعلون۔ کبر مقتاً عند اللہ	کہتے ہو جسے کرتے نہیں۔ اللہ کو یہ بات بہت
ان تقولوا ما لا تفعلون۔	ہی مبغوض ہے کہ تم وہ کہو جو نہ کرو۔

اس بنا پر ایک حقیقی اور سچے مسلمان کا یہ طغرائے امتیاز رہا ہے کہ قسم قسم کے گناہوں میں مبتلا ہونے کے باوجود اس کا دامنِ اخلاق نفاق کی نجاست سے آلودہ نہیں ہوتا وہ زبان سے جب کسی کو بھائی کہتا ہے تو سچ مچ اس کے ساتھ بھائیوں کا سا ہی سلوک کرتا ہے۔ وہ جب انسانی مساوات اور اُخوتِ عامّہ کا نام لیتا ہے تو ان لفظوں سے ان کے حقیقی معنی ہی مراد ہوتے ہیں۔ آج کل کی سی ڈپلومیٹک چالیں، شاطرانہ اور عیارانہ سیاسی داؤ پیچ اور نفاق آمیز طریقِ معاملت و گفتگو ایک مسلمان کے نزدیک انتہائی بری اور قابل صد ہزار لعن چیزیں ہیں۔ کوئی اسلامی حکومت تو کیا ایک ادنیٰ درجہ کا مسلمان بھی ان کا تصور نہیں کر سکتا۔

اسلامی کیرکٹر کی یہی نمایاں خصوصیت تھی جس کے باعث مسلمانوں نے جن ملکوں کو فتح کیا ان کے ساتھ اجنبی ملکوں کا سا معاملہ نہیں کیا۔ بلکہ انھیں خود اپنا ملک سمجھا۔ اور ان ملکوں میں بسنے والی قوموں کے ساتھ برادرانہ اور مساویانہ برتاؤ برتا۔ معاشرت میں اور شہری تعلقات میں حاکم اور محکوم، فاتح اور مفتوح کے امتیاز کو قطعاً ملحوظ نہیں رکھا گیا۔ مسلمانوں کے اس مساویانہ سلوک کا ہی نتیجہ تھا کہ وہ جس قوم کو فتح کرتے تھے

صرف ان کے جسموں کو نہیں بلکہ ان کے دلوں کو بھی فتح کر لیتے تھے۔ مفتوح قوم کا ایک ایک بچہ ان کی سلامتی اور ان کے ملک و سلطنت کی حفاظت و بقا کی دل سے دعائیں کرتا تھا۔ اور کوئی وقت آ پڑتا تھا تو اس مفتوح قوم کا ایک ایک بہادر مسلمانوں کی حمایت و مدافعت میں کٹ مرنے کو اپنی زندگی کا سب سے اہم فرض تصور کرتا تھا۔ ایک دو نہیں تاریخ میں اس کی سینکڑوں نظیریں اور مثالیں موجود ہیں۔ ایران، مصر، عراق اور اندلس کو چھوڑیئے صرف اپنے ہندوستان کو ہی دیکھ لیجئے۔ کوئی ہے جو آج ہندوستان میں مسلمانوں کو پردیسی یا اجنبی قوم کہہ سکے؟

کون نہیں جانتا مسلمان ہندوستان میں آئے اور تاجر یا سوداگر بن کے نہیں بلکہ اپنی فوجِ عظیم و گراں کے ساتھ انھوں نے اس ملک کو فتح کیا۔ مگر اس طرح کہ خود اس ملک میں آباد ہو گئے۔ ملک کے اقتصادی وسائل و ذرائع کو ترقی دی کر انھیں اسی ملک کی خوشحالی اور رفاہیت پر خرچ کیا۔ ملک کی صنعت و حرفت کو بڑھایا زراعت کو ترقی دی۔ تہذیب و تمدن کا معیار اونچا کیا۔ علوم و فنون کے دروازے کھولکر ہندوستان کے قدیم روایتی ذہن و فکر کو چمکایا۔ ملک کے قدیم باشندوں کو مسلمانوں کے برابر عہدے اور منصب دیئے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ فاتح اور مفتوح دونوں شیر و شکر ہو کر رہنے لگے۔ ایک دوسرے کی تقریبات خوشی و غم میں دل سے شریک ہوتے تھے۔ کسی ایک کا حادثۂ الم دوسرے کو بے چین کر جاتا تھا۔ ایک کی خوشی دوسرے کی خوشی ہوتی تھی۔ انتہا یہ کہ دونوں کے اختلاط و ارتباط سے ہی ایک نئی زبان پیدا ہوئی جسے اردو کہتے ہیں۔ ہندو فارسی میں کمال پیدا کرتے تھے اور مسلمان بھاشا اور سنسکرت میں دادِ سخن دیتے تھے۔ ایک ہی محلہ میں دونوں پاس پاس رہتے تھے، اب نہ فاتح میں جذبۂ رعونت و انانیت تھا۔ اور نہ مفتوح میں کمتری اور ہیچمیرزی کا احساس اس بنا پر شہری زندگی پُر امن تھی۔ ملک میں جا بجا رفاہیت کا چرچا تھا، راعی کو رعایا پر اور رعایا کو راعی پر اعتماد تھا۔

بُرہان کے صفحات میں پہلے لکھا جا چکا ہے کہ آج عالمگیر جنگ کی شکل میں دنیا پر جو عذابِ الیم مسلط ہے اور جس کے دوزخ میں دنیا کی چھوٹی بڑی سب ہی قومیں جل بھن کر خاک سیاہ ہو رہی ہیں۔ (باقی صفحہ ۲۳۸ پر ملاحظہ ہو)

قرآن مجید اور اس کی حفاظت

(۳)

(از جناب مولانا محمد بدر عالم صاحب میرٹھی استاذ جامعہ اسلامیہ ڈابھیل)

یہ سب کچھ ہو گذرا مگر اب بھی اس کی مہر خاموشی نہیں ٹوٹتی کچھ نہیں بتاتا کہ میں کون ہوں۔ ورقہ بن نوفل کہتا ہے "تم وہ ہو جس کا عالم منتظر تھا۔ تمہارے پاس یہ وہی ناموس آیا تھا جو پہلے بھی موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے پاس آچکا ہے۔ کتبِ سابقہ تمہاری بشارتوں سے مملو ہیں صُحُفِ سابقہ تمہارے ذکر خیر سے گونج رہے ہیں ؎

ندانم آں گلِ رعنا چہ رنگ و بو دارد   کہ مرغ ہر چمنے گفتگوئے او دارد

مگر جب تک قُم فَاَنذِر کا پیغام نہیں آتا کوئی دعوی آپ کی زبان سے نہیں نکلتا جب امر ربانی آجاتا ہے تو اب سارے جہاں سے نڈر ہو کر دنیا کو توحید کی دعوت دیتے ہیں۔ عرب گو آپ کے امینِ صادق ہونے کا یقین رکھتا ہے اس کو صدق کا تجربہ بھی ہے مگر چونکہ اس نئی آواز سے آشنا نہیں اس لئے کچھ دانستہ کچھ نادانستہ برسرِ پیکار آجاتا ہے خدا کا رسول سمجھاتا ہے۔

قل لو شاء اللہ ما تلوتہ علیکم ولا ادراکم بہ فقد لبثتُ فیکم عمرا من قبلہ افلا تعقلون۔	آپ کہدیجئے کہ اگر اللہ چاہتا تو میں اس کو تمہارے سامنے نہ پڑھتا اور نہ تم کو خدا اس کی خبر کرتا۔ کیونکہ میں اس سے پہلے تم میں ایک مدت تک رہ چکا ہوں پھر کیا تم نہیں سوچتے۔
(یونس آیت ١٦)	

ہرقل اس نکتہ کو سمجھ چکا تھا چنانچہ ابوسفیان کے جواب میں اس نے کہا تھا۔

نقد اعرف انہ لم یکن لیدع — میں تحقیق سے جانتا ہوں کہ اس نے کبھی لوگوں پر
الکذب علی الناس ثم یذھب — جھوٹ نہیں باندھا پھر وہ کس طرح خدا پر جھوٹ
فیکذب علی اللہ۔ — باندھ سکتا ہے۔

اسی کی مزید تشریح سورۂ عنکبوت کی ۴۸ آیت میں ہے۔

وما کنت تتلو من قبلہ من کتاب — اس سے پہلے نہ تو آپ کوئی کتاب پڑھ سکتے تھے اور
ولا تخطہ بیمینک اذاً لارتاب — نہ اپنے ہاتھ سے لکھ سکتے تھے اگر ایسا ہوتا تو باطل پرست
المبطلون۔ — لوگ شک کر سکتے تھے۔

اس کے ساتھ ہی خدا کی وحی اطمینان دلا رہی ہے۔

وما ینطق عن الھویٰ ان ھو الا — محمد نفس کی خواہش سے نہیں بولتے۔ یہ تو اللہ کی
وحی یوحیٰ۔ — بھیجی ہوئی وحی ہے۔

دشمنوں سے مقابلہ ہے معترضین و معاندین کی بھیڑ سامنے ہے اس لئے اپنے رسول کی صداقت اور اپنی کتاب کی حقانیت کا ایک اور طریقہ پر اس طرح اظہار و اعلان کیا جا رہا ہے۔

ولو تقول علینا بعض الاقاویل لاخذنا — اور اگر یہ ہم پر بعض باتوں کا افترا کرتے تو ہم ان کا داہنا
منہ بالیمین ثم لقطعنا منہ الوتین۔ — ہاتھ پکڑ لیتے، پھر ان کی گردن کاٹ ڈالتے۔

فصحاء و بلغاء کو چیلنج ہے کاہنین و شعراء کو للکارا جا رہا ہے مگر سب اپنی اپنی جگہ انگشت بدنداں ہیں اور متحیر اپنے اپنے کلام سے ملا ملا کر دیکھ رہے ہیں نہ وہ کسی شاعر کی بحر پر اترتا ہے نہ کسی ناثر کی نثر سے مشابہ ہے نہ کسی کاہن کے زمزمہ سے متوازن کون دیوانہ ہے جو یہ کہدے کہ یہ کلام تو خود ان ہی کا ساختہ پرداختہ ہے۔ مگر تعصب کا برا ہو کہ اس پر بھی متعصبین کا قلم نہیں رکا اور آخر کار ایک عیسائی وان ہمیر ساری دنیا کی

آنکھوں میں خاک جھونکنے کے لئے لکھ مارتا ہے اور ذرا نہیں شرماتا۔

ہم ایسے ہی یقین کے ساتھ قرآن شریف کو بعینہٖ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے منہ سے نکلے ہوئے الفاظ سمجھتے ہیں جیسا کہ مسلمان اسے خدا کا کلام سمجھتے ہیں"۔ [۱]

یہ تھی وہ ضرورت جس کے لئے ہمیں قرآن کریم کے ان مراحل پر بھی کچھ مجبوراً روشنی ڈالنی پڑی ہے ہم دیکھ رہے ہیں کہ جب متعصب دنیا اپنی کتب کی حفاظت ثابت کرنے سے عاجز آچکی تو اس کے سامنے دوسرا راستہ یہی رہ جاتا ہے کہ وہ قرآن کریم کی حفاظت پر ضرب لگائے اور اس طرح اس حقیقت ثابتہ کا انکار کردے جی ہاں خیالات واوہام کی متبع دنیا کے لئے اس کے سوا اور چارہ ہی کیا تھا؟

بہرحال وان ہمیر کے قول سے اتنا تو ثابت ہوگیا کہ قرآن کریم کے متعلق اسے اگر کوئی شبہ ہے تو خدا تعالےٰ کے کلام ہونے میں ہے مگر آئندہ حفاظت میں کوئی شبہ نہیں ہے اب اگر ہم یہ ثابت کردیں کہ درحقیقت یہ خدا تعالیٰ ہی کا کلام تھا تو اسے یہ ماننا ضروری ہوگا کہ پھر وہی محفوظ بھی رہا کیونکہ جو کلام محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے نکلا اس کے محفوظ ہونے میں تو اسے کوئی کلام نہیں ہے کاش کہ اس کے ہم مشرب ہمارے پہلے بیان پر ذرا غور کرتے تو ان پر روز روشن کی طرح واضح ہوجاتا کہ یہ قرآن کریم یقیناً خدائے تعالیٰ ہی کا کلام ہے اور بلاشبہ منزلِ کتاب سے لیکر منزل علیہ تک یکساں محفوظ ہے۔ اب اگر کسی کو اس میں کوئی شک ہو تو اس کو چاہئے کہ پہلے اتنی ہی صفائی سارے جہان میں کسی دوسری کتاب کے متعلق پیش تو کردے۔

یا تنگ نہ کر ناصح ناداں مجھے اتنا		یا لاکے دکھا دے کمر ایسی دہن ایسا

یہ تو وان ہمیر کی عقل تھی اب بعض جہلا رعرب کو ذرا دیکھئے ان کی نظر میں یہ اعتراض تو اس لئے سخیف و کمزور تھا کہ جس انسان کے متعلق یہ تہمت لگائی جائے کہ یہ کلام خود اس کا مخترع ہے وہ عرب کے سامنے ہے اس کے لب ولہجہ سے ملک آشنا ہوچکا ہے۔ شب و روز کی نشست و برخاست نے اس کا طرزِ کلام

---

[۱] دیکھو دیباچہ لائف آف محمدؐ مصنفہ سر ولیم میور۔

کسی پر مخفی نہیں رکھا اس لئے اس قطعاً نرالے انداز والے کلام کو اس کی طرف منسوب کرنا کھلا ظلم ہے۔ وان ہمیر کے سامنے نہ وہ ماحول ہے نہ وہ شخصیت اس لئے ۱۳۰۰ سال بعد خیالی دنیا میں جو چاہے کہدے مگر عرب کے نزدیک یہ بالکل نامعقول بات تھی کہ جس شخص کے چہل سالہ طرز کلام سے وہ آشنا ہو چکے ہوں وہی جب دعوٰی نبوت کے بعد اسی حلقوم اور اُسی زبان سے ان کو ایک ایسا کلام سناتا ہے جو کہ اس کے پہلے کلام سے قطعاً نہیں ملتا اور یہی نہیں بلکہ آئندہ بھی اس کی روزمرہ بول چال اور وحی کے کلمات میں یہی تفاوت چلا جاتا ہے۔ یہانتک کہ وحی نازل ہوتے ہوتے ایک ضخیم کتاب کی شکل اختیار کر لیتی ہے پھر بھی از روز اول تا آخر نہ اس کی اس جدت میں کہیں فرق نظر آتا ہے نہ کوئی فقرہ اس کی روزمرہ کی گفتگو سے ملتا ہے بلکہ یوں نظر آتا ہے کہ گویا دو متکلموں کے دو کلام ہیں جو باہمی کسی جز میں مشابہ نہیں۔ محال اور بالکل محال تھا کہ عرب ایسے ممتاز کلام کو خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرنے کی ہمت کر لیتے۔ یہ نو وان ہمیر ہی کا انصاف اور اسی کی مقدار علم تھی۔ اس لئے انھوں نے اس راستہ کو چھوڑ کر اعتراض کا ایک دوسرا ڈھنگ نکالا

وقال الذین کفروا ان ھذا الا افک	اور کافر کہنے لگے کہ یہ کچھ نہیں ہے مگر یہ ایک طوفان
ن افتراہ واعانہ علیہ قوم اخرون فقد	باندھ لایا ہے اور اس میں دوسرے لوگوں نے اس کا ساتھ
جاؤ ظلما وزورا وقالوا اساطیر	دیا ہے پس یہ لوگ اتر آئے بے انصافی اور جھوٹ پر اور کہنے
الاولین اکتتبھا فھی تملی علیہ بکرۃ	لگے یہ نقلیں ہیں پہلوں کی جن کو اس نے لکھ رکھا ہے سو
واصیلا (پ فرقان)	وہ ہی لکھوائی جاتی ہیں اس کے پاس صبح اور شام۔
ولقد نعلم انھم یقولون انما یعلمہ	اور ہم تحقیق سے جانتے ہیں کہ یہ لوگ کہتے ہیں کہ ان کو
بشر لسان الذی یلحدون الیہ اعجمی و	تو ایک بشر پڑھاتا ہے (حالانکہ) جس شخص کی طرف یہ نسوب
ھذا لسان عربی مبین (نحل ۱۴)	کرتے ہیں اس کی زبان عجمی ہے اور یہ قرآن عربی مبین ہے

مضمون بالا سے واضح ہے کہ عرب کے جہلاء اور یورپ کے مصنفین اس نقطہ میں مشترک ہیں کہ یہ کلام

خدا تعالیٰ کا کلام ہی نہیں ہے ان ہر دو معترضین کے برخلاف قرآن کریم نے خود اپنی زبان سے جو صفائی پیش کی ہے اسے ہم پہلے لکھ چکے ہیں اب ایک دوسرے فرقہ کا حال سنئے جو مدعی اسلام ہو کر یہ کہتا ہے کہ نازل شدہ قرآن گو خدا تعالیٰ کا کلام تھا مگر جو قرآن اس وقت ہمارے ہاتھوں میں موجود ہے یہ وہ کلام نہیں ہے بلکہ اس میں بہت کچھ زیادت و نقصان واقع ہو گیا ہے۔

اس قوم کی سفاہت کا حال ان ہر دو جماعتوں سے بدتر نظر آتا ہے بھلا جس کو یہ بھی احساس نہیں کہ اگر قرآن کریم کو رسول عربی فداہ ابی و امی کی وفات کے بعد ہی فوراً محرّف کہا جائے تو پھر اس کو تورات و انجیل پر کیا فضیلت رہ جاتی ہے اور کس منہ سے دینِ اسلام ابدی دین ہونے کا دعویٰ کر سکتا ہے۔ تورات و انجیل کی گم شدگی اس قدر درد انگیز نہیں تھی کہ ان کے بعد رسولوں کی آمد کا دروازہ ابھی مفتوح تھا امید باقی تھی کہ کوئی دوسرا رسول آ کر راہِ حقیقت بتاویگا اس قرآن پر کون نوحہ پڑھیگا جو اپنے وجود سے قبل ہی محرف ہو جائے اس پر مصیبت یہ کہ بعد میں کسی دوسرے رسول کی آمد کی امید بھی نہیں۔ اب مسلمانوں کو کیا حق رہ جاتا ہے کہ وہ یہود و نصاریٰ یا کسی مذہب کو اپنے دین کی طرف دعوت دیں اور آخر کس امر کی دعوت دیں؟ جبکہ بزعمِ خود ان کے پاس کوئی سماوی ہدایت نہ ہو اس سے تو وہ اقوام بہتر اور بدرجہا بہتر ہیں جن کی کُتُب سماویہ گو محفوظ نہیں رہ سکیں مگر ابھی تک وہ حفاظت کا راگ گائے تو جا رہے ہیں۔ رہا یہ خیال کہ کسی آئندہ قریب یا بعید زمانہ میں اس حقیقی قرآن کا ظہور ہو گا یہ خود ایک مستقل جنون ہے جس کی دوا کچھ نہیں جو قرآن اپنے دورِ اول میں گم ہو چکا ہے بعد میں اس کے حصول کی توقع ایک مضحکہ خیز تخیل ہے آخر بتلایا جائے کہ اس وقت وہ قرآن موجود ہے یا نہیں اگر ہے تو ہمارے کس مرض کی دوا ہے۔ ۱۳۰۰ سال تک وہ ہدایت کہاں گئی جو مخلوقِ خدا کے لئے نازل ہوئی تھی اور اس کی بھی کیا ضمانت کی جا سکتی ہے کہ پھر آئندہ زمانہ میں وہ ہدایت حاصل ہو سکیگی نبی آ نہیں سکتا قرآن اس کا کوئی وعدہ نہیں کرتا اور اگر وعدہ کرے تو اس قرآن کا اعتبار کیا جس پر خود تحریف کا الزام لگایا جا چکا ہے۔ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ اگر اس رسولِ مقدس کے حواریین خود اس کلام

کی حفاظت نہیں کرسکے تو پھر کسی کامنہ نہیں ہے کہ وہ اس کی حفاظت کا دعوی کر کے دنیا سے سندِ تصدیق حاصل کرے اور اگر درحقیقت ان حواریین نے دیدہ دانستہ اس کلام کو ضائع کیا تو پھر بتلایا جائے کہ اب اعتماد و بھروسہ کس پر رہ جاتا ہے۔ اس نادان قوم نے درحقیقت مذہب اسلام کو جملہ قبائح میں مو بمو مسیحیت کے برابر کردینا چاہا ہے۔ ان کی کتاب اگر مُحرّف ہوئی تو انھوں نے اپنی کتاب کے مُحرّف ہونے کا خود دعوی کیا۔ عیسی علیہ السلام کے حواریین اگر ناقابلِ اعتماد ٹھہرے تو انھوں نے اس سے زیادہ ناقابلِ اعتماد اصحابِ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ٹھہرایا جب مذہب کی بنیاد اصل سے ہی کھوکھلی ہوجائے تو بعد میں خیالی پُلاؤ پر دنیا کو دعوت اسلام دینا کیا وقعت رکھتا ہے۔ درحقیقت ایسے مذہب کو مذہب کہنے کا بھی حق نہیں ہے۔ اقوام اپنی کتاب کے سہارے حیوٰۃ حاصل کرتی ہیں اور جس قوم کی باقرارِ خود کتاب مردہ ہو۔ وہ درحقیقت خود مردہ ہے اور مذہبی دنیا میں اُسے جینے کا کوئی حق نہیں ہے۔

اس لئے از بس ضروری ہے کہ جو صفائی اس الزام کے برخلاف قرآنِ کریم سے پیش کی جاسکتی ہے وہ بھی آپ کے سامنے پیش کردی جائے، سنئے قرآنِ کریم کہتا ہے کہ

اِنّا نحن نزّلنا الذِّکر و انّا لہ	ہم نے ہی اس ذکر کو نازل کیا ہے اور ہم ہی اس کی
لحافظون۔	حفاظت کرنے والے ہیں۔

اس سے قبل کہ ہم اصل مضمون کی تشریح کریں ضروری معلوم ہوتا ہے کہ چند تحقیق طلب امور کی ذرا توضیح کردی جائے تاکہ جو شبہات بعض لوگوں کو اس جگہ پیدا ہوگئے ہیں وہ بھی دور ہوجائیں۔ اولا یہ کہ لفظِ ذکر سے یہاں کیا مراد ہے؟

واضح رہے کہ گو لفظِ ذکر قرآنِ کریم میں مختلف معانی میں مستعمل ہوا ہے مگر بہت سی آیات میں ذکر سے خود قرآن شریف بھی مراد ہے مثلاً آیاتِ ذیل میں۔

(۱) ان ھو الا ذِکرٌ للعٰلمین (یوسف) قرآن مجید اہلِ عالم کے لئے ذکر ہے۔

(۲) وھذا ذکر مبارک انزلناہ (انبیاء) یہ ذکر مبارک ہے جسے ہم نے نازل کیا ہے۔

ان آیات کے علاوہ سورہ حجر ع ۱ پ ۱۴، نحل ع ۶ پ ۱۴، صٓ ع ۱ و ع ۵ پ ۲۳، یٰسٓ ع ۵ پ ۲۳، حٰم سجدہ ع ۵ پ ۲۴، زخرف ع ۴ پ ۲۵ اور قلم ع ۲ پ ۲۹۔ ان سب مقامات پر بھی لفظ ذکر سے مراد قرآن مجید ہی ہے۔

اب رہا یہ امر کہ قرآن شریف کو ذکر سے تعبیر کرنے میں کیا نکتہ ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ عربی زبان میں جب کسی مقام پر مبالغہ منظور ہوتا ہے تو حمل مشتق کے بجائے مبدء کا حمل کر دیا جاتا ہے مثلاً اگر زید کا انصاف پسند ہونا بطریق مبالغہ بیان کرنا منظور ہے تو بجائے اس کے کہ "زید منصف ہے" کہیں "زید عین انصاف ہے" کہا جائیگا اگرچہ مراد اس سے بھی یہی ہوتی ہے کہ زید منصف ہے مگر اس تعبیر ثانی میں مبالغہ زیادہ سمجھا گیا ہے اسی طرح قرآن کریم کو عین ذکر کہنے کا یہ مطلب سمجھئے کہ مضمون ذکر قرآنِ کریم میں اس قدر کامل اور عیاں ہے کہ اگر اس کو عین ذکر کہدیا جائے تو بجا ہے۔ حتی کہ ایک عیسائی مصنف لکھتا ہے کہ ہم نے کوئی کتاب ایسی نہیں دیکھی جو خدا تعالیٰ کی اس قدر یاد دلاتی ہو جس قدر کہ قرآن کریم، بلا شبہ اس نے سچ کہا اگر آپ قرآنِ کریم کی ورق گردانی کریں تو بلا مبالغہ آپ کو ایک صفحہ بھی ایسا نہ ملے گا جس میں کئی کئی بار خدائے تعالیٰ کا نام مبارک آنہ گیا ہو اس لئے کہا جا سکتا ہے اور حق کہا جا سکتا ہے کہ قرآن ہی وہ کتاب ہے جو ذکر کے ساتھ موسوم ہونے کے لئے سب سے احق ہے۔

اگر آپ سورہ صٓ کی ابتدائی آیات پر غور کریں گے تو مضمونِ بالا خوب واضح ہو جائیگا شروع میں فرماتے ہیں کہ صٓ والقرآن ذی الذکر اس قرآن کی شہادت کہ جو ذکر والا ہے۔ یہاں قرآن کو ذی الذکر فرمایا ہے جیسا کہ سورۂ انبیاء کے شروع میں لقد انزلنا الیکم کتابا فیہ ذکرکم۔ فرمایا ہے عین ذکر نہیں کہا گیا، پھر اسی سورہ ص میں دو چار آیات کے بعد ارشاد ہوتا ہے أأنزل علیہ الذکر من بیننا یہاں جس کو شروع میں ذی الذکر کہا گیا تھا اسی کو بعد میں عین ذکر کہا جارہا ہے۔ لہذا معلوم ہو گیا کہ ذی الذکر اور ذکر دونوں سے مراد وہی قرآن کریم ہے۔

اب زیر بحث آیتہ میں آیئے اور اس کے سیاق و سباق کو ملاحظہ فرمایئے آیتہ مذکورہ سورۂ حجر کی نویں آیت ہے اس سورہ کی ابتدا اس طرح ہوتی ہے الٓر تلک ایاتُ الکتابِ وقراٰن مبین اس کے بعد آیتہ ہے وقالوا یا ایھا الذی نُزِّلَ علیہ الذِّکرُ انک لمجنون اس میں کفار کی اس شقاوت و تمرد کا بیان ہے جو انھوں نے رسولِ کریم اور قرآنِ کریم ہر دو کے مقابلہ میں برتی

(۱) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو خاکم بدہن مجنون ٹھہرایا۔

(۲) قرآن کریم کو استہزاءً ذکر کہا ورنہ ان کے خیال فاسد میں قرآن ذکر کب تھا اور نہ یہ مان کر وہ مجنوں کہہ سکتے تھے۔

(۳) نبی کریم چونکہ قرآن کریم کے مُنزّل من اللہ ہونے کے مدعی تھے اس لئے نُزِّل علیہ الذکر سے خطاب میں ایک اور استہزار کیا۔

(۴) نزل فعل مجہول لاکر اس کا انکار کیا کہ قرآن منزل من اللہ ہو

ساتویں اور آٹھویں آیت میں ان کے استہزار کی مزید تفصیل ہے اور نویں آیت سے جواب شروع ہو جاتا ہے۔

اِنّا نحن نزلنا الذکر و انا لہٗ لحافظون

آیت مذکورہ میں سب سے پہلے قرآن شریف کے منزل من اللہ ہونے پر زور دیا گیا ہے کیونکہ یہی وہ بات تھی جس کی وجہ سے انھوں نے اپنی ناپاک زبان سے انک لمجنون کا ناپاک کلمہ ادا کیا تھا ان کے فہم سے یہ بات بالاتر تھی کہ کلام الٰہی کسی بشر پر اتر سکے حشر و نشر حل و حرمت اور عذاب و ثواب کے فلسفہ سے وہ یکسر نابلد تھے اگر اسے جنون نہ سمجھتے تو کیا کرتے ع فکر ہر کس بقدر ہمت اوست۔ اس لئے اسی مضمون کو اِنّ اور ضمیر فصل نحن اور تکرار اسناد کے ساتھ مؤکد کیا گیا ہے اور ان بدبختوں نے نُزِّلَ فعل مجہول لاکر جو توہین کی تھی اُسے اِنّا اور نحن سے یکسر ٹھکرا دیا گیا ہے یعنی یہ کہ بیشک وہ نازل کرنے والے ہم ہی ہیں اور لفظ الذکر جس کو انھوں نے بزعم خود استہزاءً استعمال کیا تھا دوبارہ بطریق جد اس کو استعمال فرمایا ہے یعنی ہاں یہ ذکر ہے

جسے تم حماقت سے ذکر نہیں سمجھتے اور مذاق اڑاتے ہو۔ ؎۱

امام بغویؒ زیر تفسیر یا ایھا الذی نُزِّلَ علیہ الذکر قمطراز ہیں کہ اس قول کے قائل کفارِ مکہ اور مخاطب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور ذکر سے یہاں مراد قرآن کریم ہے۔ ظاہر ہے کہ جو کتاب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی وہ سوائے قرآنِ کریم کے اور کوئی کتاب نہیں تھی اس لئے بلاشبہ کفارِ مکہ کے قول میں ذکر سے مرادِ قرآن ہی ہوسکتا ہے اور بس۔ لہذا جب یہی لفظ نویں آیت یعنی اِنّا نحنُ نزّلنا الذکر میں استعمال کیا گیا ہے تو اس سے مراد بھی وہی ہوگا جو چھٹی آیت میں مراد ہوچکا ہے تاکہ سوال و جواب منطبق ہوجائے ورنہ سوال از آسمان اور جواب از ریسماں کا مصداق ہوگا۔

ماسوا اس کے جملہ مفسرین کا اس پر اتفاق ہے کہ اس جگہ ذکر سے مراد قرآن کریم ہے اور یہی قول سلف سے برابر منقول ہوتا چلا آیا ہے جس کے بعد ہمیں کسی اور شہادت کی ضرورت نہیں رہتی، لہذا اب ہم یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ آیت کے جزء ثانی یعنی وانا لہ لحافظون میں کس کی حفاظت مراد ہے اور حفاظت سے کس حفاظت کا وعدہ کیا گیا ہے اس میں ایک مرجوح قول یہ ہے کہ لہ کا مرجع نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور یہاں حضور سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت کا وعدہ کیا گیا ہے اس کی شہادت میں قرآنِ کریم سے اسی مضمون کی ایک دوسری آیت سورۂ مائدہ کی پیش کی گئی ہے وَاللّٰہُ یعصِمُکَ مِنَ النّاس۔ ؎۲

؎۱۔ یہاں قرآن کریم کو ذکر سے تعبیر کرنے کا یہ دوسرا نکتہ ابھر پیدا ہوگیا مگر یہ نکتہ اس نکتہ کے برعکس ہے جو اِن نحنُ اِلّا بشرٌ مثلکم میں ذکر کیا گیا ہے کیونکہ وہاں کفار نے اِن انتم اِلّا بشرٌ مثلنا بطریق تھکم نہیں بلکہ بطریقِ حقیقت کہا تھا اس لئے ان نحن الا بشر مثلکم میں مجاراۃ مع الخصم تھی مگر یہاں قرآن کو ذکر کہنا بطریق تھکم و استہزاء تھا، اس استہزاء کا جواب یہی ہوسکتا ہے کہ قرآنِ کریم کو حقیقتہً ذکر کہا جائے یعنی بیشک قرآن کریم ذکر ہے خواہ تم اسے ذکر سمجھو یا نہ سمجھو۔

؎۲ عربی خواں حضرات غور کریں کہ ذکر سے قرآن کریم مراد ہوتے ہوئے کیا انا لہ لحافظون میں لہ کا مرجع نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہونا متبادر ہوسکتا ہے اور کیا واللہ یعصمک من الناس اور واللہ یحفظک من الناس کا ایک مطلب ہے اگر ایک ہی مطلب ہے تو لفظ یعصمک کو یحفظک پر کیا فضیلت ہے کہ ثانی کو ترک کرکے اول اختیار کیا گیا ہے حالانکہ اسی مراد میں سورۂ یوسف میں حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے وانا لہ لحافظون کہا تھا اور عصمۃ کا لفظ زبان پر نہ لائے

(باقی صفحہ ۲۰۷ پر ملاحظہ ہو)

آیت مذکورہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ لہ کا مرجع قرآنِ کریم ہے اور وعدۂ حفاظت سے مراد قرآنِ کریم ہی کی حفاظت کا وعدہ ہے یہی قول راجح اور منصور مانا گیا ہے اس کی تائید میں سورۂ حٰم سجدہ کی بیالیسویں آیت پیش کی گئی ہے لا یاتیہ الباطلُ مِن بین یدیہ ولا مِن خلفہ الآیہ یعنی باطل نہ قرآن کے سامنے سے آسکتا ہے نہ پیچھے سے۔ یہ بات آپ پہلے معلوم کر چکے ہیں کہ باطل سے مراد زیادت و نقصان ہے لہذا اب اس آیت کا حاصل بھی وہی ٹھہرتا ہے جو کہ وانا لہ لحافظون کا حاصل تھا۔ احقر کے نزدیک بھی یہی تفسیر راجح ہے تفصیل یہ ہے کہ سورۂ حجر کی آیۃ انا نحن نزلنا الآیہ دو مضمونوں پر مشتمل ہے۔

(۱) قرآن کریم منزل من اللہ ہے اور (۲) بحفاظتِ الٰہیہ محفوظ ہے۔

معلوم نہیں کہ ان دونوں مضمونوں میں کیا ربط[۵] ہے کہ جب اسی مضمون کو بالفاظِ دیگر سورۂ حٰم سجدہ میں بیان فرمایا گیا ہے تو وہاں بھی ان دونوں کو ساتھ ساتھ رکھا گیا ہے چنانچہ لا یاتیہ الباطل میں حفاظتِ الٰہیہ کا بیان ہے اور[۵۲] تنزیل من حکیم حمید میں قرآن کے منزل من اللہ ہونے کی تصدیق ہے فرق ہے تو

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۳) اس بارے میں جو کچھ احقر کا خیال ہے اس کی تفصیل کی جرأت نہ ہوئی البتہ اتنا اشارہ کرتا ہوں کہ عصمۃ بظاہر حفاظت کے مغائر ہے اسی لئے سورۂ ہود میں ساوِی الی جبلٍ یعصمنی مِن الماء کے جواب میں لا عاصم الیوم من امر اللہ الا من رحم فرمایا گیا ہے اور اسی لئے برادرانِ یوسف علیہ السلام عصمۃ کا وعدہ کر ہی نہیں سکتے تھے البتہ صرف نگرانی کی ذمہ داری لے سکتے تھے لہٰذا میرے خیال ناقص میں دونوں آیت کے مفاد میں تھوڑا سا فرق ہے غالباً اسی قسم کے وجوہات سے مفسرین نے اس کو قول مرجوح قرار دیا ہے۔

(حاشیہ صفحہ ھذا) شاید وہ ارتباط یہ ہو کہ جو کتاب اس طرح خارق عادت کے طور پر محفوظ رہے کہ دنیا کی کوئی طاقت اس میں زیادت و نقصان پیدا نہ کر سکے وہ یقیناً خود اس کی دلیل ہوگی کہ وہ خدا تعالیٰ کی نازل کردہ کتاب ہے گویا حفاظتِ تامہ منزل من اللہ ہونے کی ایک مستقل دلیل ہے۔ بلاشبہ آبادی عالم کو چیلنج کیا جا سکتا ہے کہ وہ حیطۂ ارض پر کوئی کتاب اس قدر محفوظ دکھلا دے جس میں خدائی کتاب ہونے کے دعوی کے باوجود کسی تحریف و تبدیل کو راہ نہ ملی ہو۔

۵۲ علماء اس پر غور کریں کہ مندرجہ ذیل آیات میں ایک ہی مضمون ہے اور اسلوب بیان بھی تقریباً ایک ہی ہے مگر اسی ایک ہی مضمون میں پھر صفاتِ الٰہیہ مختلف کیوں ذکر فرمائی گئی ہیں۔

(۱) الٓمٓ تنزیل الکتاب لا ریب فیہ من رب العلمین (سورۂ سجدہ) (۲) تنزیل من رب العلمین (الواقعہ) (باقی صفحہ آئندہ)

صرف اس قدر کہ یہاں ترتیب سورۂ حجر کی ترتیب کے خلاف ہے وہاں قرآن کا منزل من اللہ ہونا مقدم تھا اور یہاں موخر ہے جس کا نکتہ بھی واضح ہے۔ عجیب بات ہے کہ قرآن شریف نے اپنے نزول کے متعلق کہیں انزلنا (یعنی دفعۃً نزول) اور کہیں نزلنا (یعنی تدریجی نزول) بیان فرمایا ہے مگر ان ہر دو آیات میں اس کا بھی لحاظ رکھا گیا ہے کہ اگر سورہ حجر میں نزلنا ارشاد فرمایا گیا تو اسی صفت تنزیل کو سورۂ حٰم سجدہ میں تنزیل من حکیم حمید سے ظاہر کیا گیا ہے گویا اتنا تفاوت بھی نہیں کیا گیا کہ ایک جگہ انزلنا اور دوسری جگہ نزلنا ہوتا اس سے اور زیادہ تبادر ہوتا ہے کہ ان ہی دو آیتوں کو ایک دوسرے کی تفسیر بنانا اولیٰ ہے۔ خلاصہ یہ کہ جو وعدہ اس جگہ فرمایا گیا ہے درحقیقت وہ قرآن کریم ہی کی حفاظت کا وعدہ ہے بالخصوص جبکہ آیت کے پہلے جزو میں اسی کے منزل من اللہ ہونے کا دعویٰ مذکور ہے گویا مطلب یہ ہے کہ یہ قرآن ہم نے نازل تو کیا ہی ہے مگر اس کی نگرانی بھی ہم ہی کریں گے اور توریت وانجیل کی طرح اس کو ضائع ہونے نہیں دیں گے [۱]

مفسرین نے جو قول مرجوح اس جگہ نقل کیا ہے اگر اسے بھی لحاظ میں رکھئے تو بھی ہمیں کچھ مضر نہیں بلکہ یوں کہا جا سکتا ہے کہ جس رسول کو خاتم النبیین بنا کر بھیجا گیا تھا اگر قدرت نے اس کی عصمت کا

(حاشیہ صفحہ ۱۵) (۳) تنزیل الکتاب من اللہ العزیز الحکیم (غافر) (۴) تنزیل من الرحمن الرحیم (فصلت) (۵) تنزیل من حکیم حمید (فصلت) (۶) حٰم تنزیل الکتب من اللہ العزیز الحکیم (جاثیہ) (۷) (احقاف)

حاشیہ صفحہ ھٰذا۔ [۱] معلوم رہے کہ تورات وانجیل خدائے تعالیٰ کا کلام نہیں بلکہ اس کی کتابیں ہیں جو اس نے اپنی مخلوق کی ہدایت کے لئے بھیجیں اب جن کو وہ کتابیں دی گئیں یہ ان کی لیاقت تھی کہ وہ انہیں محفوظ رکھتے مگر قرآن کریم خدائے تعالیٰ کا کلام ہے اور کلام اس کی ایک صفت ہے اس میں زیادۃ ونقصان قابل برداشت نہیں ہے بلکہ ناممکن اور محال ہے اس لئے کیسے ممکن تھا کہ اس کی حفاظت مخلوق کے ضعیف کندھوں پر ڈالدی جاتی اس لئے تاکید کیساتھ فرمادیا کہ وانا لہ لحافظون یہ مسئلہ کہ کلام خدائیتعالیٰ کی صفت ہے اور پھر قرآن کریم کا اس سے کیا ربط ہے علم کلام کا دقیق ترین مسئلہ ہے جس میں ہم اسوقت قارئین کو الجھانا نہیں چاہتے خود علماء کے قدم اس جگہ لرزرہے ہیں واللہ یھدی من یشاء الی صراط مستقیم۔ کلام اللہ اور کتاب اللہ کا فرق حضرت حجۃ اللہ فی الارض محقق امت مولانا محمد قاسم صاحبؒ نے اپنی کسی تصنیف میں نہایت خوبی سے لکھا ہے قابل مراجعت ہے۔

خود تکفل فرما کر واللہ یعصمك من الناس کا اعلان کر دیا تو اسی طرح جس کتاب کو خاتم الکتب بنایا تھا اُسکی حفاظت کا خود ہی ذمہ لیکر وانا لہ لحافظون کا اعلان کر دیا ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ نہ خاتم الانبیا ر کو دشمن کوئی گزند پہنچا سکتے ہیں نہ اس کی کتاب خاتم الکتب میں زیادت ونقصان پیدا کر سکتے ہیں یہاں سے خاتم الانبیا اور خاتم الکتب میں ایک خاص نوع کا ارتباط ظاہر ہوتا ہے۔

رہ گیا یہ سوال کہ اس جگہ حفاظت سے مراد لوحِ محفوظ میں حفاظت ہے یا علم الٰہی میں ایک بے معنی سوال ہے جو محض تعصب کی راہ سے اس جگہ پیدا کیا گیا ہے۔ لوح محفوظ یا علمِ الٰہی کی حفاظت نہ اس جگہ زیر بحث ہے نہ کفار سے اس سلسلہ میں یہاں کوئی اعتراض منقول ہے۔ البتہ قرآنِ کریم نے لوحِ الٰہی میں اپنا محفوظ ہونا از خود ایک اور جگہ ذکر کیا ہے جس کے متعلق ہم پہلے بالتفصیل لکھ چکے ہیں اگر یہاں بھی قرآنِ کریم کے الفاظ پر ذرا غور کیا جائے تو اس کا فیصلہ خود قرآنِ کریم ہی کے الفاظ میں ہو جاتا ہے کیونکہ آیت میں پہلے نزولِ قرآن کا ذکر فرمایا گیا ہے اس کے بعد اس کی حفاظت کا وعدہ مذکور ہے جس سے صاف ظاہر ہے کہ وہی وعدہ مراد ہو سکتا ہے جو نزول کے بعد ہے نہ کہ لوحِ محفوظ کا جس کا یہاں ذکر تک نہیں یا علمِ الٰہی کا جس میں توراۃ و انجیل سب یکساں حیثیت رکھتے ہیں۔

حفاظت سے مراد اسی طرح لفظِ حفاظت ایک ظاہر لفظ ہے جس میں بلا وجہ تشویش پیدا کرنا محض ایک لغو حرکت ہے، کون نہیں جانتا کہ کسی کلام کے محفوظ ہونے کا یہی مطلب ہوتا ہے کہ وہ زیادت ونقصان سے پاک ہے نہ اس کا کوئی حصہ متروک ہے نہ کوئی اجنبی کلام اس میں شامل ہے یہی مطلب سلف نے لکھا ہے اور اسی کو جملہ مفسرین نے اختیار کیا ہے۔ حتی کہ امام قرطبی متوفی (۶۷۱) ابوبکر انباری سے ناقل ہیں کہ جو شخص قرآنِ کریم میں زیادت ونقصان کا قائل ہو وہ کافر ہے کیونکہ آیت انا نحن نزلنا الذکر الایہ اس بات کے لئے کھلی شہادت ہے کہ قرآن کریم زیادت ونقصان سے محفوظ ہے لہذا جو شخص تحریفِ قرآن کا عقیدہ رکھے وہ بلا شبہ اس آیت کا منکر اور کافر ہوگا۔ (صہ۲ مقدمہ تفسیر)

میں کہتا ہوں کہ حفظ کا لفظ جس آیت میں بھی قرآن کریم کے متعلق مستعمل ہوا ہے اس کا مطلب مفسرین نے یہی لکھا ہے کہ وہ زیادت و نقصان سے محفوظ ہے چنانچہ بل ھُوَ قرآنٌ مجید فی لوحٍ محفوظ میں لفظ محفوظ کی تفسیر ہم پہلے بھی نقل کر چکے ہیں اور ایک لفظ حفظ پر کیا منحصر ہے بلکہ جب کہیں اس مضمون کے ہم معنی کوئی آیت کہیں آئی ہے اس کی تفسیر بھی مفسرین نے یہی کی ہے جیسا کہ آیت لا یأتیہ الباطلُ الآیہ میں راجح قول کے مطابق باطل سے مراد یہی زیادت و نقصان ہے۔ امام قرطبی نے حفاظتِ قرآن پر استدلال کے لئے ایک اور جدید پیرایہ اختیار کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ قولِ ایزدی قُل لئنِ اجتمعتِ الانسُ والجنُّ علیٰ اَن یأتوا بمثلِ ھذا القرآنِ لا یأتون بمثلہٖ ولو کان بعضھم لبعضٍ ظھیرا الآیہ دلالت کرتا ہے کہ قرآنِ کریم مقدورِ بشری سے خارج ہے اور جب اس میں زیادت و نقصان ممکن ہوا تو مقدورِ بشری ٹھہرا پھر معجز کہاں رہا لہٰذا جو شخص قرآن میں تحریف کا قائل ہوگا وہ درحقیقت اس کے معجز ہونے کا منکر ہے۔ (صنہ)

پھر فرماتے ہیں (صنہ) کہ آیت الٓر کتاب احکمت آیاتہ میں آیاتِ قرآنیہ کے محکم ہونے کا یہ مطلب ہے کہ وہ انسانی دسترس سے بالاتر ہیں نہ کوئی کمی بیشی اس میں ہو سکتی ہے نہ اس کا مثل بنایا جا سکتا ہے لہٰذا عقیدۂ تحریف میں اس آیت کا بھی انکار پایا جاتا ہے۔ الغرض آیات بالا ہرگز شہادت نہیں دیتیں کہ قرآنِ کریم کسی ادنیٰ ترمیم کا بھی تحمل کر سکتا ہے۔

دنیا میں واقعہ کی شہادت ایک زبردست شہادت سمجھی جاتی ہے لہٰذا اگر یہ ثابت ہو جائے، کہ درحقیقت قرآنِ کریم میں آج تک کوئی ترمیم نہیں ہوئی اور یقیناً نہیں ہوئی تو پھر یہ اس کی حفاظت کی ایک مستقل دلیل ہوگی۔ وان ہمیر عیسائی کی شہادت ہم پہلے لکھ چکے ہیں اور اس وقت چند اور شہادتیں پیش کرتے ہیں، سر ولیم کہتا ہے۔

> جہاں تک ہمارے معلومات ہیں دنیا بھر میں ایک بھی ایسی کتاب نہیں جو اس کی طرح (قرآن کی طرح) بارہ صدیوں تک ہر قسم کی تحریف سے پاک رہی ہو۔ (دیباچہ لائف آف محمدؐ)۔

کوئی جزو کوئی فقرہ اور کوئی لفظ ایسا نہیں سنا گیا کہ جس کو جمع کرنے والوں نے چھوڑ دیا ہو، نہ کوئی لفظ یا فقرہ ایسا پایا جاتا ہے جو اس مسلم مجموعہ میں داخل کر دیا گیا ہو [۱]

جس حفاظت سے قرآنِ کریم ہم تک پہنچا ہے اس کی نظیر دنیا میں نہیں [۲]

کیا تاسف کا مقام نہیں ہے کہ ایک منصف دشمن قرآنِ کریم کی حفاظت کے اقرار پر مجبور ہو جاتا ہے مگر ایک نامنصف مدعیِ مودت ایک کھلی حقیقت کے اعتراف سے ہنوز منحرف نظر آتا ہے اس لئے نہیں کہ قرآنِ پاک اس کی نظر میں درحقیقت مُحرَّف ہے بلکہ اس لئے کہ اس کے مذہبی مزعومات کے لئے قرآن کی موجودگی میں کوئی سہارا نہیں ہے اس لئے اس کا فرض ہو جاتا ہے کہ پہلے وہ قرآنِ کریم ہی کی تحریف کا دعویٰ کرے اس کے بعد اپنے مخترع معتقدات کی دنیا کو دعوت دے۔ ان مخالف شہادتوں کے بعد کیا عقل یہ مان لینے پر مجبور نہ ہو گی کہ وانا لہ لحافظون سے ضرور یہی حفاظت مراد ہے جس کی واقعات شہادت دے رہے ہیں گو یا لفظ کی تشریح واقعات سے خود ہی ہو رہی ہے پھر مفسرین کے برخلاف سلف کے برخلاف، سیاق و سباق کے برخلاف، قرآن کی دوسری آیات کے برخلاف اور آخر میں آنکھوں کے دیکھتے واقعات کے برخلاف کس کا منہ ہے کہ حفاظت کے کوئی ایسے معنی بیان کرے جس کے بعد حرف کی ترمیم۔ اعراب کی ترمیم، نقطہ کی ترمیم، جملوں کی ترمیم، سورتوں کی ترمیم، غرضکہ ہر نوع کی ترمیم و تحریف جائز رکھی جا سکتی ہو اور پھر بھی قرآن وہی محفوظ کا محفوظ رہے۔

اور اگر بالفرض مُحرَّف ہو کر بھی کوئی کلام محفوظ کہلایا جا سکتا ہے تو پھر اس لفظ بے معنی کا اطلاق ہر کتاب سماوی بلکہ ہر کلام پر بے تکلف ہو سکتا ہے اس میں قرآن کریم کا کیا طرۂ امتیاز رہ جاتا ہے جس کو قرآن بہت بڑھ بڑھ کر کہہ رہا ہے کہ وانا لہ لحافظون۔ کاش یہ مدعی اسلام اس آیت کی تاویل کے بجائے اپنے عقیدۂ تحریف کے ماتحت سرے سے اس آیۃ میں بھی تحریف کے قائل ہو جاتے تو اس تاویل سے بہتر رہتا۔

---

[۱] لائف آف محمدؐ۔ [۲] انسائیکلوپیڈیا آف اسلام۔

ایک شبہ اور اس کا ازالہ	اس جگہ کسی کو یہ شبہ پیدا نہ ہو کہ جب قرآنِ کریم بحفاظتِ الٰہیہ محفوظ ہے تو پھر ہمیں اس کی حفاظت کرنا عبث ہے۔

یہ سوال اس لئے غلط ہے کہ قرآنِ کریم کا محفوظ رہنا یہ تکوین ہے اور ہمارا فرضِ نگرانی یہ تشریع ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ہم بہر کیف قرآن کی حفاظت کے مامور رہیں گے لیکن اگر تکویناً اس کی حفاظت نہ ہوتی تو ہماری حفاظت نہ کرنے سے قرآن کا ضائع ہو جانا ممکن تھا مگر چونکہ قدرت یہ طے کر چکی ہے کہ وہ اس کی نگرانی کرے گی لہذا ہم کو توفیق اسی کی میسر ہو گی کہ ہم اس کی حفاظت کریں اور اگر نہ کریں گے تو قدرت ہمیں چھوڑ کر کسی اور قوم کو اس فریضہ کے لئے انتخاب کرلیگی۔ اور اس کے ذریعہ سے یہ مہم سر ہو گی وان تتولوا یستبدل قوما غیرکم ثم لا یکونوا امثالکم۔

اگر اس مستور تکوین کا کسی کو ان آنکھوں سے مشاہدہ کرنا ہو تو وہ آئے اور ہمارے مکتبوں کا معائنہ کرے وہ دیکھے گا کہ ایک صغیر السن معصوم بچہ کا سینہ کس طرح تکوین نے اپنے قرآن کی حفاظت کا آلہ بنا لیا ہے بس قدرت کا ان اطفال کے سینوں کو اس ضخیم کتاب کی سمائی کے لئے وسیع کر دینا اور باوجود اول سے آخر تک متشابہات سے مملو ہونے کے پھر نہایت سہولت کے ساتھ اس کتاب کا اس کے سینہ میں جمع کر دینا یہ اس بات کا کھلا ثبوت ہے کہ یہ کام ہرگز اس بچہ کا نہیں ہو سکتا جس کو ابھی اتنی بھی تمیز نہیں ہے کہ وہ قرآن کی اہمیت بھی سمجھے یقیناً اس جگہ کوئی مستور طاقت ہے جس نے اس معصوم کو جلوہ نمائی کے لئے منتخب کر لیا ہے اسی کو میں نے ابتداءِ مضمون میں عرض کیا تھا کہ فطرۃِ صحیحہ مشیتِ الٰہیہ کا ایک صحیح آئینہ ہے جب کسی کو اس مشیت کا مطالعہ کرنا منظور ہو تو وہ اس آئینہ میں مشاہدہ کر سکتا ہے یہی مطلب ہے ملا علی قاری (المتوفی ۱۰۱۴) کی عبارت کا

وھذا لا ینافی ان حفظ القرآن بحسب	اور یہ اس بات کے منافی نہیں ہے کہ قرآن مجید کی
مبناہ ومعناہ فرض کفایۃ لان	حفاظت اس کے الفاظ و معانی کے اعتبار سے فرض کفایہ
المعنی ان اللہ متکفل حفظ القرآن	ہے کیونکہ مراد یہ ہے کہ اللہ نے قرآن مجید کی حفاظت

به وانه لم يكله في مراعاته الى انفسهم بل يكون دائما في عون حملته[1]

کا تکفل کر لیا ہے اور اس نے اس معاملہ کو خود اُن لوگوں کے سپرد نہیں کیا بلکہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ حاملین قرآن کا مددگار رہے گا۔

اسی کی طرف حافظ عماد الدین ابنِ کثیر نے اپنی کتاب فضائل القرآن میں اشارہ فرمایا ہے۔ دیکھو ص۱۲

اب تک جو کچھ قرآنِ کریم کی حفاظت کے متعلق لکھا جا چکا ہے اس کا تعلق زیادہ تر اہلِ اسلام سے تھا اگرچہ اس کا فائدہ غیر مسلم بھی اٹھا سکتے ہیں اور ایک صحیح بات سے ایک صحیح الفطرۃ انسان کو فائدہ اٹھانا بھی چاہیئے۔ ہم نے اوراقِ گذشتہ میں صرف اتنا ہی بتایا ہے کہ قرآن کریم جس مقام سے متحرک ہوا ہے وہ ایک محفوظ لوح تھی جس راہ سے گذرا ہے وہ ایک محفوظ راہ تھی جس ایلچی کی معرفت آیا ہے وہ ایک امین ایلچی تھا اور جس قلبِ مقدس پر آکر ٹھہرا ہے وہ لوح سے کہیں بڑھکر محفوظ تھا۔

حفاظت کے یہ مراحل کسی دوسری کتاب نے طے نہیں کئے اس لئے ان پر تنبیہ کئے بغیر کسی طرح ہم اپنے مضمون تک آ نہیں سکتے تھے اب آئندہ مضمون کا تعلق ایک لحاظ سے زیادہ تر غیر مسلمین سے ہے، یا ان مدعینِ اسلام سے جو اس نقطہ میں غیر مسلمین کے ساتھ ہم آہنگ بلکہ ان سے بھی پیش پیش نظر آتے ہیں بلکہ یہ کہنا صحیح ہے کہ غیر مسلم اقوام کے اعتراضات کا سارا ذخیرہ اسی "باغیرت" قوم کا رہینِ منت ہے جو کہ قرآن کو خدا تعالیٰ کی کتاب بھی کہتی جاتی ہے اور اس کے ساتھ ہی اس کو توراۃ و انجیل سے زیادہ ترمیم شدہ بھی تصور کرتی ہے نہ موجودہ کتاب اللہ کو محفوظ کہنے کے لئے اس کے منہ میں زبان ہے اور نہ کسی دوسرے محفوظ قرآن کے پیش کرنے کے لئے اس کے ہاتھوں میں طاقت گویا نہ اپنا گھر بنانے کے لئے اس کے پاس سرمایہ ہے نہ دوسرے کے تعمیر شدہ مکان دیکھنے کا حوصلہ۔ اس لئے ضروری ہے کہ نازل شدہ قرآن کریم کی حفاظت کا مسئلہ تاریخی شہادت کے ساتھ آپ کے سامنے پیش کر دیا جائے لیکن اس امر کے لئے ضرورت ہے کہ جس طرح ہم نے اپنے اول مضمون

---

[1] شرح الشفاء علی ہامش نسیم الریاض ج ۴ ص۱۰۲

میں توراۃ وانجیل کے ماحول کا تجسس کیا تھا اسی غور کے ساتھ قرآنِ کریم کے ماحول کا مطالعہ کریں تاکہ تاریخی طور پر روشن ہوجائے کہ تورات اور قرآنِ کریم کے ماحول میں آخر وہ کیا تفاوت تھا جس کی بنا پر تورات کا محرّف ہونا اور قرآن کریم کا محفوظ رہنا ہی ایک لازمی نتیجہ تھا۔

یہ سچ ہے کہ قرآن رفتہ رفتہ ایک امی قوم کے سامنے اتارا گیا اور یقیناً تورات کی طرح الواح میں مکتوب یا بشکل مصحف محفوظ نہیں دیا گیا مگر خود قرآن کریم ہی کی شہادت سے یہ بات ثابت کی جاچکی ہے کہ یہ تدریجی نزول درحقیقت اسی لئے تھا کہ اس کی حفاظت تورات کی حفاظت سے کہیں بڑھکر منظور تھی۔

واضح رہے کہ کسی کلام کی حفاظت کے دو ہی راستے ہوسکتے ہیں یا قید کتابت یا حفظ صدر لہذا اب پہلے تحقیق طلب امر یہ ہے کہ کیا قرآن کے نزول کے زمانہ میں عرب رسم کتابت سے واقف تھے؟ پھر یہ دیکھنا ہے کہ حفظِ صدر میں عرب اقوامِ دنیا میں کیا پایہ رکھتے تھے اس کے بعد یہ دکھانا ہے کہ قرآنِ کریم کی حفاظت کا معیار کیا رہا؟

علامہ ابن خلدون المتوفی (۸۰۸) مورّخِ مشہور صنعۃ کتابت کی ابتدا کا بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اقرب قول یہی ہے کہ اہل حجاز نے فنِ کتابت حیرہ سے حاصل کیا اہل حیرہ نے تبابعہ و حمیر سے اور حمیری سے قبیلہ مضر نے عربی خط سیکھا ہے لیکن قبیلۂ حمیر بھی صنعتِ کتابت میں زیادہ ماہر نہیں تھا کیونکہ بادیہ نشین لوگ صنائع اور فنون سے کچھ زیادہ دلچسپی نہیں رکھتے اور نہ ان کو صنائع کی زیادہ حاجت ہوتی ہے۔ قبیلہ مضر چونکہ بدویت میں قبیلۂ حمیر سے بھی چند قدم آگے تھا اس لئے خطِ عربی آغازِ اسلام تک متوسط درجہ میں بھی بہتر نہیں ہونے پایا تھا۔ یہی[1] وجہ ہے کہ جو خط صحابہ کرام نے مصحف کریم کی کتابت میں اختیار کیا ہے اس میں من حیث الفن

[1] بعض نادانوں نے جن کو صنعتِ کتابت کی تدریجی ترقیات کا علم نہیں ہے قدیم رسم کتابت اور جدید رسم کتابت کے اختلاف سے جو معانی کا اختلاف پیدا ہوسکتا ہے اس کو بھی تحریف کی ایک دلیل ٹھہرادیا ہے لہذا ہم ذیل میں تمثیلاً ایک مختصر نقشہ پیش کرتے ہیں جس میں قدیم وجدید رسم کتابت کی وجہ سے قرآن کریم کی آیات کے معانی بدل جاتے ہیں اس کے بعد اس کے جواب کی توضیح کریں گے اس جگہ تفسیر نیشاپوری کا مقدمہ سابعہ ضرور مطالعہ فرمائیں۔ (باقی حاشیہ صفحہ ۲۲ پر ملاحظہ ہو)

بہت سا تفاوت نظر آتا ہے اس کے بعد پھر متاخرین نے تبرکاً اسی رسم کو محفوظ رکھا جیسا کہ ہمارے زمانے میں کسی عالم یا ولی کا خط تقلیداً محفوظ رکھا جاتا ہے خواہ وہ رسم کتابت کے لحاظ سے درست ہو یا نادرست اسی طرح

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۱) این ما۔ جدید رسم کتابت کے لحاظ سے این کے معنی کہاں اور ما کے معنی جو چیز

اینما۔ جدید رسم الخط کے اعتبار سے اس کے معنی جہاں کہیں ہیں۔

لیکن قرآن کریم میں اس کی پابندی نہیں کی گئی اور ایک کو دوسرے کی جگہ لکھدیا گیا ہے جس کی وجہ سے معنی کی تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے مثلاً سورۂ نساء کے گیارہویں رکوع میں این ما تکونوا یدرککم الموت میں این علیحدہ اور ما علیحدہ لکھا ہوا ہے حالانکہ اس معنی کے اعتبار سے اینما یکجا لکھا ہوا ہونا چاہئے تھا یا اس کے برعکس سورۂ شعراء کے پانچویں رکوع میں اینما کنتم تعبدون من دون اللہ یکجا لکھا ہوا ہے حالانکہ معنی مقصود کے لحاظ سے این ما کنتم تعبدون من دون اللہ ہونا چاہئے تھا

فمال ھولاء۔ جدید رسم الخط کے لحاظ سے مال علیحدہ لفظ ہوگا اور ھولاء علیحدہ۔

فما لھولاء۔ موجودہ رسم کتابت کے اعتبار سے ما علیحدہ ہے اور لام جارہ ہے جو ھولاء کے سر پر داخل ہے۔

لیکن قرآنِ کریم میں سورۂ نساء کے گیارہویں رکوع میں فمال ھولاء القوم لایکادون یفقھون حدیثا ہے۔ دوسرے رسم الخط کے بجائے پہلا رسم الخط لکھا ہوا ہے جس کی وجہ سے معنی بدل جاتے ہیں۔

لااذبحنہ۔ موجودہ رسم الخط کے لحاظ سے کلام منفی ہے۔

لأذبحنہ۔ کلام مثبت ہے۔

مگر قرآنِ کریم میں سورۂ نمل کے دوسرے رکوع میں پہلے رسم الخط کو دوسرے کے بجائے لکھدیا گیا جس کی وجہ سے معنی بالکل بدل گئے اور مثبت کے بجائے منفی ہو گئے۔ لأعذبنہ عذابا شدیدا او لااذبحنہ او لیأتینی بسلطان مبین۔ یہاں لاذبحنہ ہونا چاہئے تھا۔

منافقین۔ کے معنی معروف کتابت کے لحاظ سے وہ لوگ ہیں جو بظاہر مسلمان اور بباطن منکر ہوں۔

منفقین۔ کے معنی خرچ کرنے والے ہیں۔

مگر قرآنِ کریم میں بکثرت پہلے کے بجائے دوسرا رسم الخط لکھا گیا ہے جس کی وجہ سے معنی میں عظیم الشان تفاوت پیدا ہو جاتا ہے مثلاً سورۂ نساء کے اکیسویں رکوع میں ان المنفقین فی الدرك الاسفل من النار لکھا ہوا ہے جس کا مطلب موجودہ رسم الخط کے لحاظ سے یہ ہوا کہ جو لوگ راہ خدا میں خرچ کرتے ہیں وہ جہنم کے سب سے نیچے طبقے میں ہیں حالانکہ یہاں منافقین ہونا چاہئے تھا۔

(باقی حاشیہ صفحہ ۲۳ پر ملاحظہ ہو)

یہاں بھی بعد میں علماء نے اسی رسم خط کی پابندی کی تاکید فرمائی ہے۔

یہ بات ہرگز قابلِ توجہ نہیں ہے کہ صحابہ کرام فنِ کتابت میں ماہر تھے اور اس لئے فنِ کتابت کی

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۲) لنسفعن۔ موجودہ عرف کتابت میں یہ مضارع با نون خفیفہ ہے۔

لنسفعاً۔ غلط ہے کیونکہ فعل پر تنوین نہیں آتی۔

مگر قرآن کریم میں سورۂ اقراء میں اسی غلط رسم الخط کو اختیار کیا گیا ہے الی غیر ذلك من الخرافات اگر ان متعصبین کو یہ علم ہوتا کہ قرآن کریم جس وقت قیدِ کتابت میں آیا تھا اس وقت کا املاء یہی تھا جواب موجود ہے تو ان اعتراضات کی نوبت نہ آتی اُن کو معلوم نہیں کہ جس طرح دنیا میں زبان ترقی کرتے کرتے آج کہاں سے کہاں پہنچ گئی ہے اسی طرح صنعت کتابت بھی ترقی کرتے کرتے کہیں سے کہیں جا پہنچی ہے مگر سلف کی کمال دیانت تھی کہ قرآن کریم کے معاملہ میں انھوں نے الفاظ کی حفاظت تو کی ہی تھی مگر اس وقت کے املاء کی بھی پابندی کی ہے۔ بھلا وہ قوم اس رسم الخط کی حفاظت کی کیا قدر کریگی جس کا عقیدہ قرآنِ کریم کی لفظی حفاظت کا بھی نہ ہو۔

کشاف میں ہے" اس پر اتفاق ہے کہ مصحف میں خط کے لحاظ سے بعض اشیاء خلاف قیاس بھی واقع ہوئی ہیں مگر اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ جب تلفظ اپنی جگہ محفوظ چلا آرہا ہے تو پھر تغیر کا احتمال کیا ہے۔ رہا اس رسم الخط کی پابندی تو یہ سلف کی ایک سنت ہے جس پر متاخرین بھی چلے ہیں۔ ابن درستویہ نے نحوی متوفی (۳۴۷) کتاب الکتاب میں لکھا ہے کہ دو خطوں پر قیاس نہ کرنا چاہئے ایک خطِ مصحف اس لئے کہ وہ سنت ہے دوم خطِ عروض جس میں حروفِ ملفوظ کا اعتبار ہوتا ہے اور غیر ملفوظ کا اعتبار نہیں ہوتا۔ (دیکھو کشف الظنون جلد اول وتفسیر نیسابوری مقدمہ سابعہ ص۳۲)

اگر ایسے متعصبین کو خط عروض کی خبر نہ ہو تو اپنے خیال کے مطابق شاید وہاں بھی وہ غلطیاں نکالنے کے لئے آموجود ہوں گے۔ ابنِ کثیر نقل فرماتے ہیں کہ جب امام مالکؒ سے دریافت کیا گیا کہ مصحف کو قدیم رسم الخط کے مطابق لکھیں یا جدید تو فرمایا کہ نہیں قدیم رسم الخط ہی کے موافق لکھو۔ (دیکھو اتقان ص۱۶۷ج۲ وکتاب فضائل القرآن ص۳۴)

امام بیہقیؒ اور امام احمدؒ سے بھی اسی طرح منقول ہے۔

یہ وہی مالک ہیں جنھوں نے بنائے حجاجی کو اس لئے برقرار رکھنے کا امر فرمایا تھا کہ کہیں کعبۃ اللہ ملوک وسلاطین کیلئے ہدم وبنا کا ایک تماشہ نہ ہوجائے پھر جبکہ بنائے حجاجی کی حفاظت اس ایک ادنیٰ مصلحت کے لئے کی گئی تو بھلا مصحف عثمانی کے رسم الخط کی نگرانی ان کی نظر میں کس قدر مہم ہوگی متعصبین کو غور کرنا چاہئے کہ جس اُمّت نے رسم الخط کی ترمیم قرآنِ کریم میں گوارا نہیں کی وہ الفاظ کی ترمیم گوارا کرسکتی ہے؟ (باقی صفحہ ۲۴ پر ملاحظہ ہو)

جو مخالفت ان کے خطوط میں نظر آتی ہے وہ مخالفت نہیں ہے بلکہ اُن کے لئے بھی کچھ اسرار و اسباب ہوں گے یہ محض خوش اعتقادیاں ہیں اور بس۔ کیونکہ فن کتابت میں ماہر ہونا صحابہ کے حق میں کوئی کمال نہیں تھا کسی ہنر کا کمال ہونا یا نہ ہونا اضافی چیز ہے ایک ہی ہنر ایک شخص کے حق میں کمال ہوتا ہے دوسرے کے حق میں نہیں ہوتا، دیکھئے امی ہونا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں تو کمال تھا مگر ہمارے حق میں کوئی کمال نہیں ہے لہذا یہ سمجھ لینا کہ جو کمال ہوا کرتا ہے وہ سب کے حق میں کمال ہوتا ہے صحیح نہیں ہے۔ ہاں جب عرب نے فتوحات شروع کیں اور بصرہ و کوفہ میں جا اترے تو اس وقت سلطنت کو کتابت کی حاجت کا احساس ہوا اور رفتہ رفتہ اس فن میں ترقی شروع ہوئی [۱]

حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں کہ عرب میں فن کتابت نہایت قلیل تھا اور سب سے اول بشر بن عبد الملک نے اہل انبار سے فن کتابت سیکھا اور اس سے حرب بن امیہ اور اس کے بیٹے سفیان نے سیکھا۔ پھر حضرت عمر بن الخطابؓ نے حرب بن امیہ سے اور حضرت معاویہؓ نے اپنے چچا سفیان بن حرب سے۔ اس کے بعد ابن کثیرؒ نے بھی مثل ابن خلدون کے اس بات کا اقرار کیا ہے کہ خط مصحف میں بہت سے مواقع میں صنعت کتابت کی وجہ وہی ہے جو ابن خلدون نے لکھی ہے [۲]

بلاذری لکھتا ہے کہ اصل خط عربی بنی طے سے شروع ہوا اُن سے اہل انبار نے پھر ان سے اہل حیرہ نے اور اہل حیرہ سے بشر بن عبد الملک نصرانی نے سیکھا پھر یہ شخص کسی ضرورت سے مکہ مکرمہ آیا تو سفیان بن امیہ اور ابو قیس بن عبد مناف نے اُسے لکھتے دیکھا اور درخواست کی کہ انھیں بھی سکھادے اس نے انھیں سکھایا اور اسی طرح

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۳) اسی مضمون کو محقق مورخ نے خوب واضح کیا ہے اور بتلایا ہے کہ سلف میں کتابت کے موجودہ دور کے لحاظ سے خامی کوئی خامی نہیں تھی کیونکہ نہ ان کا ماحول کتابت کا ماحول تھا نہ اس وقت یہ صنعت اس عروج پر تھی جس پر کہ آج ہے سلف اعتراض سے یوں بری ہوئے اور خلف یوں کہ انھوں نے اپنے آثار سلف کے جذبۂ تحفظ میں کوئی جدید تصرف گوارا نہیں کیا۔ ہاں محروم وہ ہیں جنھیں نہ وہ سمجھ ملی نہ یہ۔

(حاشیہ صفحہ ھذا) [۱] اقتباس از مقدمہ ص۲۲۸ و ۲۲۹ ۔ [۲] کتاب فضائل القرآن ص۲۴

بشر سے دیارِ مضر اور اہل شام کے بہت سے لوگوں نے سیکھا[۱]

پھر واقدی سے نقل کرتا ہے کہ عربی خط اوس وخزرج میں کچھ کچھ رائج تھا اور بعض یہود بھی خط عربی جانتے تھے اور اسلام سے قبل ہی مدینہ میں بچے فن کتابت سے آشنا ہو چکے تھے چنانچہ جب اسلام آیا تو اس وقت اوس وخزرج میں حسب ذیل کاتبین موجود تھے۔ سعد بن عبادۃ بن دلیم۔ المنذر بن عمرو۔ ابی بن کعب۔ زید بن ثابت رافع بن مالک۔ اسید بن حضیر، معن بن عدی۔ بشیر بن سعد، سعد بن الربیع، اوس بن خولی، عبداللہ بن ابی المنافق۔[۲]

پھر لکھتا ہے کہ اسلام کی آمد سے قبل قریش میں سترہ اشخاص ایسے تھے جو سب کے سب فنِ کتابت جانتے تھے جن کے اسما حسب ذیل ہیں۔ عمر بن الخطابؓ۔ علی بن ابیطالبؓ، عثمان بن عفانؓ۔ ابوعبیدہؓ۔ طلحہؓ۔ یزید بن ابی سفیان۔ ابوحذیفہؓ۔ حاطب بن عمرو۔ ابوسلمۃ بن عبدالاسد۔ ابان بن سعید۔ خالد بن سعید، عبداللہ بن سعد، حویطب بن عبدالعزی۔ ابوسفیان بن حرب۔ معاویہؓ ابن ابی سفیان۔ جہم بن الصلت۔ العلاء الحضرمی۔

فرید وجدی لکھتا ہے کہ اسلام سے تقریباً ایک قرن پہلے عرب میں خط معروف نہ تھا کیونکہ ان کی حیوۃ اجتماعیہ حروب وغارات کی بدولت کچھ ایسی ہو گئی تھی کہ انھیں اس طرف توجہ ہی نہ ہو سکتی تھی۔ اس جگہ عرب سے مراد ارضِ حجاز ہے جہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ظہور ہوا لیکن جو عرب کہ ایران وروم کے متصل رہنے والے تھے انھوں نے اور یمن میں بنو حمیر نے اور انباط نے شمالی جزیرہ عرب میں مدت دراز قبل ہی خط سیکھ لیا تھا البتہ بعض اہلِ حجاز جنھوں نے عراق وشام کی طرف سفر کیا تھا انھوں نے نبطی اور عبرانی وسریانی خط سیکھ لیا تھا اور کلام عربی اسی خط میں لکھا کرتے تھے۔ پھر جب اسلام آیا تو خط نبطی سے خطِ نسخ بنا اور سریانی سے خطِ کوفی بنا۔ کہا جاتا ہے کہ پہلا وہ شخص جس نے یہ خط سیکھا ہے بشر بن عبدالملک کندی ہے اس نے انبار سے خط سیکھا اور ابوسفیان بن حرب کی بہن سے مکہ میں نکاح کیا اور قریش کی ایک جماعت کو یہ خط سکھایا۔

اسی طرح شیخ جلال الدین سیوطیؒ نے لکھا ہے " جب اسلام آیا تو اس وقت اسلام میں دس سے

---

[۱] فتوح البلدان ص۴۷۱ ۔ [۲] فتوح البلدان ص۴۷۹ ج۱ ۔

کچھ اور اشخاص خط جاننے والے عرب میں موجود تھے جن میں سے عمرؓ و عثمانؓ ابوسفیان اور اس کا بیٹا معاویہؓ اور طلحہؓ وغیرہ ہیں انھوں نے دوسروں کو بھی لکھنا سکھایا اور کاتبوں کی کثرت ہوگئی شدہ شدہ خط درست ہوتا رہا یہاں تک کہ ابنِ مقلہ متوفی (۳۲۸) نے اس کی اصلاح کی [1]

ابنِ جریر طبری (المتوفی ۳۱۰) نے زیرِ عنوان کاتبینِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم حسب ذیل نام شمار کرائے ہیں۔ ابیؓ بن کعب۔ عثمانؓ بن عفانؓ۔ علیؓ بن ابی طالب۔ ابانؓ بن سعید۔ حنظلہؓ الاسدی، علاءؓ بن الحضرمی، عبداللہؓ بن ابی سرح، عبداللہ بن ابی المنافق۔ معاویہؓ ابن ابی سفیان [2]

ابن عبدالبر (المتوفی ۴۶۳) نے پندرہ اسمار کا اس پر اور اضافہ کیا ہے۔ زیدؓ بن ثابت، عبداللہ بن الارقم۔ ابوبکر صدیقؓ۔ عمرؓ بن الخطابؓ۔ زبیرؓ بن العوام۔ خالدؓ بن سعید۔ سعیدؓ بن العاص۔ خالدؓ بن الولید۔ عبداللہؓ بن رواحہ۔ محمدؓ بن سلمہ۔ مغیرہؓ بن شعبہ۔ عمروؓ بن العاص۔ جہمؓ بن الصلت۔ معیقیبؓ۔ شرجیل [3]

یہ مختلف اشخاص کتابت کی مختلف خدمات پر مامور تھے مثلاً کوئی مراسلات کی خدمات پر مامور تھا تو کوئی کتابتِ وحی پر کوئی دوسرا عہد و صلح کی کتابت پر۔ بہرحال یہ صرف ایک نمونہ تھا آپ اگر استیعاب کا ارادہ کریں تو کتبِ تاریخ و سیر کا مطالعہ کرنا چاہیے ہماری غرض تو یہاں صرف اتنی ہے کہ ان تفاصیل کے بعد لازمی طور پر یہ ماننا پڑتا ہے کہ اسلام سے قبل فن کتابت عرب میں تھا بلکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بہت سے صحابہؓ بھی فنِ کتابت کو جانتے تھے اور اس سلسلہ کی مختلف خدمات انجام بھی دیتے تھے۔

ولیم میور لکھتا ہے "اس میں شک نہیں کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے دعوی نبوت سے بہت پہلے مکہ میں فنِ تحریر مروج تھا اور مدینہ میں جاکر تو خود پیغمبر نے اپنے مراسلات لکھوانے کے لئے کئی کئی صحابہ مقرر کئے تھے جو لوگ بدر میں گرفتار ہوکر آئے تھے انھیں اس شرط پر وعدہ رہائی دیا گیا تھا کہ وہ بعض مدنی آدمیوں کو لکھنا سکھادیں اور اگرچہ اہلِ مدینہ، اہل مکہ کی برابر تعلیم یافتہ نہ تھے لیکن وہاں بھی بہت سے ایسے لوگ موجود تھے

---

[1] دائرۃ المعارف ص ۴۲۱ ج ۶ و ص ۴۲۳ ج ۶۔ [2] تاریخ طبری ص ۱۸۳ ج ۴۔ [3] استیعاب ص ۲۷ ج ۱

جو اسلام سے پہلے لکھنا جانتے تھے [1]

یہ تو ایک تاریخی شہادت تھی جو ہم نے پیش کی لیکن ہمارے نزدیک کسی قوم کے عادات واخلاق صنائع و حرف کا صحیح اندازہ کرنے کے لئے زیادہ موزوں ان کے اشعار ہیں کہ وہی ان کے تخیل کا صحیح آئینہ ہوتا ہے۔ اس سلسلہ میں شعراء جاہلیت کے اشعار سے ظاہر ہوتا ہے کہ فنِ کتابت زمانۂ جاہلیت میں ضرور موجود تھا لبید بن ربیعہ کہتا ہے*

وجلا السیول عن الطلول کانھا زبرٌ تجدُّ متونھا اقلامھا

شاعر نے شعر مذکور میں سیل کے ان نشانات کو جن کو مٹی نے دبا دیا تھا پھر ظاہر کر دینے کو محو شدہ کتابت کے دوبارہ تازہ کر دینے سے تشبیہ دی ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے ماحول میں ضرور اقلام وزبر اور کتابت کا صرف وجود ہی نہیں بلکہ ایسا رواج تھا جس کو وہ لوگ بطریق تشبیہ وتفہیم بھی استعمال کر سکتے تھے۔ لہذا یہ یقینی و لازمی طور پر ماننا پڑتا ہے کہ عرب میں اسلام سے قبل فنِ کتابت آچکا تھا[2]۔ رہا یہ کہ فن کتابت عربیہ کی اصل ابتدا کہاں سے ہوتی ہے اسے اہلِ تاریخ خود فیصلہ فرمادیں اس وقت ہم اس میں دخل دینا نہیں چاہتے۔ [3]

حفظِ صدر | رہ گیا حفظِ صدر تو عرب اپنے بے مثل حافظہ میں بھی ہمیشہ ضرب المثل رہا ہے۔ ان کے حافظہ کا یہ ایک ادنیٰ ثبوت ہے کہ امی محض اور تعلیم سے بالکل ناآشنا ہو کر اپنے حروب واشعار وانساب کا بالتفصیل ذخیرہ جو ان کی زبان پر رہا ہے اس کا عشر عشیر کسی دوسری قوم میں ثابت نہیں ہوتا۔

اصمعی جو بہت متاخر ہے کہتا ہے کہ بلوغ سے قبل ہی بارہ ہزار اشعار عرب کے مجھے یاد تھے۔ عرب کے حافظہ کے سلسلہ میں کتاب الوشی المرقوم میں لکھا ہے کہ ہمدانی نے تو اس کا دعویٰ کر دیا تھا کہ تاریخ عالم کے موسس عرب ہی تھے حتیٰ کہ جو تاریخ بھی عرب وعجم کی کسی کے پاس ہے وہ سب عرب ہی کی بیان کردہ ہے۔

فرانس کا ایک وزیر اپنی تاریخ میں لکھتا ہے کہ لغتِ قریش ایک نہایت وسیع لغت ہے بالخصوص ان امور کے متعلق اس کی وسعت کا کوئی اندازہ نہیں ہو سکتا جن کا تعلق ان کی معیشت اور طور زندگی سے

---

[1] دیباچہ لائف آف محمدؐ۔ [2] بلوغ الارب فی معرفۃ احوال العرب ص ۳۶۸/۳ [3] ملاحظہ ہو کتاب الفہرست ابن الندیم۔
* مگر لبید شاعر جاہلی نہیں بلکہ مخضرمی ہے (برہان)

وابستہ ہے اسی وسعت کی بنا پر جو وسعت ادب وشعر کی اس زبان میں ہے وہ ظاہر ہے اس زبان کی وسعت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ ایک شہد کے اسی نام اور اژدھے کے دو سو اور شیر کے پانچسو اور اونٹ کے ایکہزار اور اسی طرح تلوار کے ہزار اور مصیبت کے چار ہزار نام ہیں بلاشبہ ایسے وسیع لغت کا احاطہ کرنے کے لئے ایک نہایت زبردست حافظہ کی ضرورت ہے اور بلاشبہ قوتِ حافظہ اور حدت فکر کی یہ نعمت جو عرب کو میسر تھی اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ حماد کا واقعہ ہے کہ ایک دن خلیفہ ولید کے سامنے کہا کہ وہ سو قصاید ابھی ایسے سنا سکتا ہے جو بیس سے سو اشعار پر مشتمل ہوں نتیجہ یہ ہوا کہ سامعین سنتے سنتے اکتا گئے اور وہ پڑھتے پڑھتے نہیں اکتایا۔

یہ ایک ایسے شخص کی شہادت ہے جو خالص یورپین ہے اور ببانگِ دہل عرب کے بے نظیر حافظہ کا اعتراف کر رہا ہے [1]

ولیم میور لکھتا ہے کہ عرب نظم کے بہت دل دادہ اور مشتاق تھے لیکن ان کے پاس ایسے اسباب نہ تھے جن سے وہ اپنے شاعروں کا کلام ضبطِ تحریر میں لا سکتے اس لئے زمانہ دراز تک یہاں یہی رواج رہا کہ وہ اپنے شعراء کے اشعار اور اکابر کی تاریخ اپنے قلب کی زندہ لوح پر نقش کر لیتے تھے اسی طریق سے ان کی قوتِ حافظہ نہایت کامل ہو گئی تھی اور یہی قوت حافظہ اس نئی پیدا شدہ روح کے ساتھ پورے اخلاص و شوق سے قرآنِ کریم کے حفظ کرنے میں کام آئی [2]

لہذا جہاں ایک طرف عرب میں قبل از اسلام کتابت کا تاریخی ثبوت ملتا ہے اس کے ساتھ ہی موافق و مخالف زبانیں اس شہادت پر متفق نظر آتی ہیں کہ بلاشبہ قوتِ حافظہ میں بھی عرب اپنا آپ ہی نظیر تھا۔ اب ہم اس سے زیادہ اس مضمون کو طول دینا نہیں چاہتے اور اس ضمنی مضمون کو ان چند غیر مسلم شہادات پر ختم کرنے کے بعد پھر اصل مضمون کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔

(باقی آئندہ)

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھو بلوغ الارب ص۱۴۹ ۔ [2] دیکھو دیباچہ لائف آف محمد۔

فلسفہ کیا ہے ؟

(۴)

از ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب ایم اے، پی، ایچ، ڈی۔ پروفیسر جامعہ عثمانیہ حیدر آباد دکن۔

(۲) فلسفیانہ غور و فکر کے لئے علم کا ایک عظیم الشان ذخیرہ ضروری ہوتا ہے

یہ بالکل صحیح ہے (جیسا کہ ہم بتا آئے ہیں) کہ ہر شخص کا کچھ نہ کچھ فلسفہ ضرور ہوتا ہے خواہی نخواہی وہ فلسفیانہ غور و فکر کرتا ہے۔ ہر شخص نے اپنی زندگی میں فلسفیانہ استعجاب کے ساتھ ضرور پوچھا ہوگا کہ ؎

معلوم نشد کہ در طرب خانۂ خاک نقاشِ من از بہر چہ آراست مرا ؟

اور شاید اس کے جواب دینے کی بھی کوشش کی ہو۔ اس کوشش میں جس مواد کو شعوری یا غیر شعوری طور پر اس نے استعمال کیا ہوگا وہ وہی جو اس کے سماجی و مادی ماحول سے حاصل ہوا ہے۔ کائنات اور حیات کی ماہیت وغایت کے متعلق کسی نقطۂ نظر کے اختیار کرنے کے لئے انسان کو ابتدا تو وہیں سے کرنی پڑتی ہے جہاں وہ ہے اور اسی مواد کو کام میں لانا پڑتا ہے جو وہ رکھتا ہے۔ تاہم ایک لمحہ غور کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ تمام افرادِ انسانی میں سے فلسفی ہی وہ فردِ بشر ہے جس کو سب سے زیادہ واقعات و معلومات کی ضرورت ہوتی ہے۔ بالفاظِ مختصر وہی اس علم کا زیادہ حاجت مند ہوتا ہے جس کی علوم مخصوصہ میں تنظیم کی گئی ہے تاکہ وہ اس کی مدد سے اس راز کو کھولے جس کے متعلق بجا طور پر کہا جا سکتا ہے کہ ع کھلتا نہیں کھل کر بھی عجب راز ہے یہ!

اگر بفرضِ محال وہ تمام علومِ مخصوصہ کے طریقوں اور ان کے مسلمات و مفروضات و نتائج سے آگاہ ہو سکے اور نیز مذہبِ اخلاق اور فنونِ لطیفہ کا بھی نکتہ رس طالب علم ہو سکے تو اس کو ضرور ہونا چاہئے۔ کیوں ؟ اسی لئے کہ فلسفی ان حقائق سے بحث کرتا ہے جو اساسی ہیں اور اس سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ اقدار و معانی

کی بصیرت رکھتا ہو اور اسی لئے اس کا علم نہایت مفصل اور جامع ہونا چاہئے۔ اسی لئے فلسفہ مشکل ہے آسان نہیں۔ کائنات کی گتھی سلجھانے کی کوشش جواں مردوں کا کام ہے بچوں کا نہیں، پیر نابالغ کا نہیں کیونکہ ؎

اس دشت میں سینکڑوں کے جی چھوٹ گئے   پتھر بھی حباب کی طرح پھوٹ گئے

فلسفے کے لئے نہ صرف علم کا عظیم الشان ذخیرہ ضروری ہے بلکہ ہر قسم کے تعصب، جانب داری، پیچ سے بھی ذہن کا آزاد کرنا لازمی ہے اور یہ کوئی آسان کام نہیں۔ اسپنوزا نے اپنے تفلسف کا نصب العین یہ قرار دے رکھا تھا کہ کائنات کا "ابدیت کی روشنی" میں مطالعہ کیا جائے۔ اس کے لئے فلسفی کو نہ صرف اپنی تنگیٔ نگاہ کو دور کرنا پڑتا ہے بلکہ کشمکشِ ہوا و ہوس سے بھی نجات حاصل کرنی پڑتی ہے کیونکہ بندۂ ہوس اسیرِ قفس ہوتا ہے اور صداقت سے محروم۔ فلسفی صداقت کا جویا ہوتا ہے اور صداقت ہی کی خاطر صداقت کی تلاش کرتا ہے نہ کہ کسی ذاتی غرض یا دلچسپی کی خاطر۔ اس کا نقطۂ نظر بالکل معروضی و خارجی ہونا چاہئے۔ یہی چیز فلسفہ کو ایک نہایت مشکل علم قرار دیتی ہے۔

(۳) فلسفے کے مطالعہ کے لئے بڑی جسارت کی ضرورت معلوم ہوتی ہے

اگر عالمِ حیاتیات حیات کی بیشمار لطیف فعلیتوں کی سراغ رسانی میں اپنے عجز کا احساس کرتا ہے اور اگر عالم ہیئت اپنی دوربینوں سے لامتناہی فضا میں اَن گنت ستاروں کو دیکھ کر، جو کروڑہا سال کے فاصلہ پر محوِ خرام ہیں، اپنی بے بساطی پر خجل ہوتا ہے اور اگر علمائے طبیعات و کیمیا و نفسیات و اجتماعیات مظاہر کے ربط و ضبط کے قوانین کی دریافت میں حیران و سرگرداں نظر آتے ہیں تو پھر فلسفی جس کا عظیم الشان کام ان علوم مخصوصہ کے مفروضات و نتائج کو یکجا کرنا اور کائنات من حیث کل کے متعلق ایک خاص نتیجہ تک پہنچنا ہے کیوں نہ لاف و گزاف کو ترک کرکے سرِ عجز خم کرے! فلسفی کے موضوع بحث کی اسی وسعت کو دیکھ کر بارہا مختلف پیرایوں میں یہ خیال ادا کیا گیا ہے ؎

کس را پس پردۂ قضا راہ نہ شد   وز سرِّ خدا ہیچ کس آگاہ نہ شد

ہر کس ز سرِ قیاس چیزے گفتند   معلوم نہ گشت و قصہ کوتاہ نہ شد (خیام)

اگر فلسفہ ایک لازمی و ناگزیر شے نہ ہوتا تو غریب فلسفی کی حیثیت مضحکہ انگیز ہوتی۔ لیکن ہم بتا چکے ہیں کہ

بقول ارسطوؔ "ہم فلسفیانہ غور و فکر کرنا چاہیں یا نہ کرنا چاہیں لیکن کرنا تو ضرور پڑتا ہے" انسان کو خواہی نخواہی فلسفہ کی ضرورت پڑتی ہے، عملی زندگی کے لئے اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ زندگی ہمیں مجبور کرتی ہے کہ ہم ماہیتِ اشیاء وغایت و ہدایتِ انسانی کے متعلق مفروضات کو تشکیل دیں اور ان کو تسلیم کریں۔ اس معنی میں ہر شخص کا کچھ نہ کچھ فلسفہ ہوتا ہے۔ لیکن اگر وہ چاہے تو اپنے اس اہم فریضہ کو ہاتھ میں لینے سے پہلے جس قدر ذخیرۂ علم ممکن ہو سکے، فراہم کر سکتا ہے۔ چونکہ تہذیب و تمدن کی مشعل بغیر فلسفہ کے روشن نہیں رہ سکتی اسی لئے فلسفہ کا وجود ضروری ہے گو ہم اپنی "عقل ناصواب" کی شکایت سے دفتر سیاہ کیوں نہ کرتے رہیں۔

(۴) فلسفہ اور فلسفیوں کی جو تحقیر کی جاتی ہے وہ ہمیں فلسفہ کے مطالعہ کی طرف سے پست ہمت کرتی ہے

فلسفہ اور فلسفے کے حامی اکثر اعتراضات کا نشانہ بنتے رہے ہیں، یہ اعتراضات نہ صرف ان دونوں کا مضحکہ اڑاتے رہے ہیں بلکہ ان کی سخت تحقیر بھی کرتے آئے ہیں۔ استہزاء و حقارت اس حد تک ضرور حق بجانب ہیں جس حد تک کہ فلسفہ محض ان اثری تخیلات کی تعبیر ہے جو منت کشِ معنی نہیں، اور یقیناً فلسفہ بعض دفعہ محض بال کی کھال ہی کھینچا گیا ہے اور بے معنی مسائل میں اپنا وقت رائیگاں کیا ہے۔ لیکن کونسا علم ایسا ہے جس میں اس قسم کی 'فضولی' نہ ہوئی ہو؟ فلسفہ کی مخالفت کی زیادہ تر وجہ یہ رہی ہے کہ اکثر فلسفیانہ مسائل جو عالمِ حواس کے مادی سوالات سے ماورا ہوتے ہیں اور جن سے کسی قدر اصطلاحی زبان میں بحث کی جاتی ہے عوام کے لئے عسیر الفہم ثابت ہوئے ہیں۔ عوام جس چیز کو سمجھ نہیں سکتے اس کو بے معنی قرار دیا کرتے ہیں۔ چنانچہ جب فلسفہ کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ محض تخیلات کا جولانگاہ ہے، یا یہ عمومی و کلی اشیاء کے متعلق ہذیان و خرافات کے سوا کچھ نہیں، یا بقول میورہیڈ "ایسی چیز کا جو ہر شخص جانتا ہے ایسی زبان میں بیان کرنا ہے جس کو کوئی نہیں سمجھ سکتا"، یا بر خلاف علوم مخصوصہ کے جو ہمیں معلومات کا ذخیرہ عطا کرتے ہیں۔ فلسفہ صرف ماضی پر نگاہ ڈالتا ہے اور انسان کو ترقی کی راہ نہیں سمجھاتا یا یہ کہ فلسفہ "کیمیائے اوہام" کے سوا کچھ نہیں ـــ جب ہم فلسفہ کے متعلق اس قسم کی مزخرفات سنتے ہیں تو ہمیں فوراً یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ ان کے قائل نہ تاریخ فلسفہ ہی سے واقف ہیں اور نہ فلسفہ کی موجودہ حیثیت سے!

غریب فلسفی پر جو پھبتیاں کسی گئی ہیں وہ اور زیادہ دلچسپ ہیں۔ ارسٹوفنیس (پانچویں صدی قبل مسیح) فلسفہ کا مضحکہ اڑاتے ہوئے سقراط کے متعلق کہتا ہے کہ وہ اپنا دامن بادلوں میں گھسیٹتا چلتا ہے اور اس کی زبان سے وہ بکواس جاری ہوتی ہے جس کو 'فلسفہ' سمجھا جاتا ہے! لُوای زا آلکاٹ کے ذہن میں بھی اسی قسم کا فلسفہ تھا جب اس نے فلسفی کی تعریف اس طرح کی کہ فلسفی وہ شخص ہے جو ایک غبارے میں بیٹھا اوپر پرواز کر رہا ہے' اور اس کا خاندان اور احباب رسی پکڑے ہوئے ہیں اور اس کو نیچے کی طرف کھینچنے کی کوشش کر رہے ہیں! — گوئٹے، فاؤسٹ میں مفسٹوفلیس کی زبانی کہلواتا ہے: "مفکر کی مثال اس جانور کی سی ہے جس کو شیطان ایک برف زدہ مقام پر گھمارہا ہے گو اس کے اطراف میں سرسبز و شاداب چراگاہ موجود ہے" ملٹن فلسفہ کو دوزخیوں کا ایک مشغلہ قرار دیتا ہے۔ وہ دوزخ میں شیاطین کی مختلف مصروفیتوں کا ذکر کر رہا ہے جو اپنے عذاب کے کم کرنے کے لئے فلسفیانہ غور و فکر میں حیراں و سرگرداں ہیں۔

"شیاطین ایک تنہا پہاڑی پر اپنے اعلیٰ خیالات میں منہمک ہیں، اور رضا، علم غیب، ارادے، قسمت یا تقدیر پر بحث کر رہے ہیں۔ مقدر، آزادیٔ ارادہ، علم غیب مطلق پر غور و فکر ہو رہا ہے لیکن ان کی بحث کا کوئی انجام نہیں، وہ ورطۂ حیرت میں گم ہیں۔ خیر و شر، سعادت والم، جذبہ و عدم رغبت خوش بختی و بدبختی پر بحث جاری ہے، لیکن یہ ساری بیہودہ خیال بازی و رائے زنی ہے باطل فلسفہ ہے۔"

جامی فلسفہ کو "سخن طرازی" "افسوں گری" "فسانہ سازی" اور "خیال بازی" قرار دیتے ہوئے فلسفی کو، 'سادہ دل' یا بیوقوف کہتے ہیں۔

جامی تن زن سخن طرازی تا چند　　　افسوں گری و فسانہ سازی تا چند

اظہار حقائق بہ سخن ہست محال　　　اے سادہ دل ایں خیال بازی تا چند

جن فلاسفہ کا یہ خیال ہے کہ انھیں صداقت کا پتہ لگ گیا ہے ان کی مثال ان اندھوں سے دی جاتی ہے جو خواب میں اپنے کو بینا دیکھتے ہیں۔ ع۔ کوراں خود را بہ خواب بینا بینند!

اس بیہودگی اور حماقت کا ذکر کرتے ہوئے جس میں تمام حیوانات میں سے صرف انسان ہی مبتلا ہے ٹامس ہابس کہتا ہے "تمام انسانوں میں سے بھی وہی افراد اس میں سب سے زیادہ مبتلا ہیں جن کا مشغلہ فلسفہ ہے کیونکہ سسرو نے ان کے متعلق کسی جگہ جو کہا ہے وہ بالکل صحیح ہے کوئی بیہودہ و لایعنی شے ایسی نہیں جو فلسفیوں کی کتابوں میں نہ ملتی ہو"[۵۱] اور ڈیکارٹ، فلسفۂ جدید کا آدم، کہتا ہے کہ "کالج کی زندگی ہی میں مجھے اس شے کا علم تھا کہ کوئی عجیب سی عجیب اور انوکھی سی انوکھی بات ایسی نہیں تصور کی جا سکتی جس کا کوئی نہ کوئی فلسفی قائل نہ ملتا ہو"[۵۲]

مخصوص ماہر فن کی تعریف بعض دفعہ ظرافت آمیز طریقہ پر اس طرح کی گئی ہے کہ یہ وہ حضرت ہیں جو کم سے کم شے کا زیادہ سے زیادہ علم رکھتے ہیں۔ اسی تعریف کو الٹ کر فلسفی کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ وہ ذی علم بزرگ ہیں جو زیادہ سے زیادہ شے کا کم سے کم علم رکھتے ہیں! فلسفی کی مثال اس اندھے سے بھی دی گئی ہے جو ایک تاریک کمرہ میں ایک کالی بلی کی تلاش کر رہا ہے جو وہاں موجود نہیں اور حضرت اکبر الہ آبادی نے تو زیادہ متانت کے ساتھ کہدیا ہے کہ

فلسفی کو بحث کے اندر خدا ملتا نہیں ڈور کو سلجھا رہا ہے اور سرا ملتا نہیں

امریکہ کی ایک مشہور یونیورسٹی کے ایک ممتاز پریسیڈنٹ اپنے طلبہ کو نصیحت فرمایا کرتے تھے کہ وہ تین چیزوں سے پرہیز کریں، شراب نوشی، تمباکو اور فلسفہ!

خود فلسفیوں نے فلسفہ پر شدت کے ساتھ نکتہ چینی کی ہے۔ ہم نے اوپر اجابیہ و ارتیابیہ کے اعتراضات بیان کئے ہیں یہاں پر چند اور نکتہ چینیوں کا ذکر کیا جاتا ہے۔ نیٹشے کہتا ہے کہ "رفتہ رفتہ مجھ پر یہ بات روشن ہوئی ہے کہ ہر عظیم الشان فلسفہ اب تک صرف دو چیزوں پر مشتمل ہوتا آیا ہے: بانی کا اعتراف و اقرار اور ایک

---

[۵۱] ہابس کی کتاب ... Leviather. [۵۲] دیکھو ڈیکارٹ کی کتاب Diocoursecon Methods.

یہ دونوں حوالے رانیڈ کی ماڈرن کلاسکل فلاسفرز میں ص۲۲ و ص۱۱۱ پر ملیں گے۔

قسم کی اپنی غیر ارادی و غیر شعوری سوانح حیات" پروفیسر جان ڈیوے اور پروفیسر جے۔ ایچ۔ رانبسن کا خیال ہے کہ فلاطون سے لیکر اسپنسر تک کا فلسفہ سوائے پہلے ہی سے موجودہ اخلاقی و مذہبی و سیاسی تیقنات کو عقلی صورت بخشنے کی کوشش کے اور کچھ نہیں! بہت سارے مفکرین اس رائے سے اتفاق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ عہد سلف کے اکثر فلسفے کا محرک مذہبی ایمان والقان رہا ہے۔ عضویت کی اشتہاآت و خواہشات، معاشری و تعلیمی اثرات ہی کے پیدا کردہ تیقنات کسی فلسفہ کی تعیین و تشکیل میں اہم اجزائے عاملہ کا کام دیتے رہے ہیں براڈلے نے ان ہی خیالات کی بنا پر فلسفہ کو ہمارے جبلی تیقنات کے متعلق خراب حجتوں کا دریافت کرنا قرار دیا تھا لیکن وہ اس امر کا بھی اضافہ کرتا تھا کہ ان حجتوں کا دریافت کرنا بھی خود ایک جبلی عمل ہے۔

اس امر میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کہ فلسفہ کی جڑیں فطرت انسانی میں جمی ہوئی ہوتی ہیں اور انسان کی زندگی پر جو معاشری اثرات ہوتے ہیں وہی فلسفہ کی تشکیل و تعیین کرتے ہیں۔ اسی لئے فشٹے نے تو کہا تھا کہ "جیسا آدمی ویسا فلسفہ"! لیکن یہ بھی حد امکان سے کوئی خارج شے نہیں کہ سچا فلسفی صداقت کی تلاش ہی کو اپنی غائت قرار دے لے، وہ صداقت جو "برہنہ صداقت کہلاتی ہو، جو نہ کوئی دوست رکھتی ہو اور نہ کسی انعام کی خواہش اور نہ زجر و توبیخ کا غم"! اس قسم کی احتیاط سے، یعنی صداقت ہی کی تلاش کو اپنی غایت قصوی قرار دے لینے سے فلسفی اپنے تیقنات کی جانبداری اور اپنے تنفرات کی دشمنی سے اپنے کو محفوظ رکھ سکتا ہے اور اپنے فلسفے کو ان سے متاثر ہونے سے بچا سکتا ہے۔ یہ اس وجہ سے بھی ممکن ہے کہ انسان انسان ہونے کی حیثیت سے تجسس و استعجاب کی نہ بجھنے والی آگ اپنی فطرت میں روشن پاتا ہے اور جب تک یہ دنیا انسان کے ذہن کو پُرہیبت و پُر اسرار نظر آتی رہیگی اس وقت تک فلسفہ آب و تاب کے ساتھ سخن راں و سخن آرا رہیگا۔ انسان فطرۃً عاقل ہونے کی وجہ سے اس وقت تک آرام و چین کی نیند نہیں سو سکتا جب تک کہ اس کی نگاہوں کے سامنے سے پردہ نہ اٹھ جائے!

رابرٹ لوای اسٹیونسن نے اسی خیال کو ظریفانہ انداز میں اس طرح ادا کیا ہے "بعض لوگ کائنات

اسی طرح نگل جاتے ہیں جس طرح کسی دوائی کی گولی کو . . . . زندگی کے تنازعات وتخالفات سے بالکلیہ بے حس وبے خبر ہونے اور ہر چیز کو ایک ایسی سادہ لوحی کے ساتھ قبول کرلینے سے جس پر بے کسی وبے بسی برستی ہو، یہ بہتر ہے کہ ان کے متعلق ہماری زبان سے نظریہ کی شکل میں ایک چیخ نکل جائے" اور یہی چیخ ہمارا فلسفہ ہوتاہے!

(۵) تناقض فلسفیانہ نظریات ذہنی اضطراب پیدا کرتے ہیں۔ | فلسفہ کے مبتدی کو فلسفہ کی سب سے زیادہ اہم مشکل یہ معلوم ہوتی ہے کہ اکابر فلاسفہ کا اساسی مسائل کے متعلق اتفاق نہیں۔ ان کے طریقے اور ان کے نتائج ایک دوسرے سے اس قدر مختلف نظر آتے ہیں کہ طالب علم کو شبہ ہوتا ہے کہ آخر ان کے تضاد وتخالف کے بعد کوئی قابلِ قبول شئے باقی بھی رہ جاتی ہے یا پردۂ غیب سے یہ آواز سننی پڑتی ہے کہ ؏

لے بے خبراں راہ نہ آنست ونہ ایں!؟

اس امر کا خیال رکھتے ہوئے کہ فلاسفہ کے باہمی اختلاف کی کچھ توجہ اپنے اپنے زمانہ کے مختلف اصطلاحات وحدود کا استعمال ہے طالب علم کو یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ دنیا بقول جوشیا راس "تجربہ کا ایک لامتناہی خزانہ ہے" اور جو لوگ اپنی فطرت وساخت، تعلیم وتربیت میں مختلف ہیں ان کا اسی ایک دنیا پر ردِ عمل بھی مختلف ہوگا۔ بالفاظِ دیگر فلسفی کی انفرادیت کے اختلاف کی وجہ سے نظریاتِ کائنات میں اختلاف کا پیدا ہونا ضروری ہے کیونکہ یہ نظریات (جن کا مجموعہ فلسفہ ہے) پیداوار ہیں دنیا اور ان مختلف ذہنوں کے باہمی عمل کا جو اس متنوع ونامحدود دنیا کو سمجھنے کی کوشش کررہے ہیں۔ جب ہم کسی فلسفی کی آرا کا مطالعہ کریں تو ہمیں ان طبیعی، حیاتیاتی ومعاشری اجزا کا بھی ضرور خیال رکھنا چاہئے جو اس کے تیقنات واذعانات کی تشکیل وتعیین میں ضروری حصہ رکھتے ہیں۔ اگر یہ طریقۂ کار چند اکابر فلاسفہ کے ساتھ استعمال کیا جائے تو تخالفِ آرا کی وجہ سے فلسفہ سے گریز کرنے کا میلان اگر غائب نہ ہوجائے تو کم ضرور ہوجائیگا۔ علاوہ ازیں یہ بات ہرگز فراموش نہ کرنی چاہئے کہ جہاں کہیں انسان نے تجربہ کے واقعات پر غور وفکر کرکے ان کے تعمیم

کی کوشش کی ہے، خواہ وہ سائنس میں ہو یا روزمرہ کی زندگی میں، وہاں رائے اور یقین کا اختلاف ضرور پیدا ہوا ہے۔ قائدین فکر کے تیقنات کا یہ اختلاف و تباین جو زندگی کے اہم مسائل کے متعلق پیدا ہوتا ہے۔ دراصل ایک نعمت ہے، کیونکہ اسی تنقید و اختلاف سے فلسفیانہ روح بیدار ہوتی ہے اور زندگی اور کائنات کے متعلق عمیق تر حقایق و بصائر حاصل کرتی ہے!

ہیوم کی تباہ کن تنقید نے کانٹ کو خوابِ ادعائیت سے بیدار کیا جس کی وجہ سے فلسفہ کا ایک عظیم الشان نظام پیدا ہوسکا۔ کوئی سنجیدہ آدمی محض اس وجہ سے کہ اکابر فلاسفہ کے آرا میں اختلاف پایا جاتا ہے فلسفہ سے بیزار اور روگرداں نہیں ہو سکتا، ورنہ اس کی مثال اس بیمار کی سی ہوگی (جس کا ذکر ہیگل کرتا ہے) جس کو ڈاکٹر نے میوہ کھانے کی ہدایت کی تھی اس نے سیب، ناسپاتی، انگور کھانے سے انکار کردیا کیونکہ اس کو تو "میوہ" کھانے کے لئے کہا گیا تھا اور سیب ناسپاتی وغیرہ تو محض سیب ناسپاتی ہی ہیں (یعنی جزی) اور میوہ نہیں (یعنی کلی)۔

(۶) شک کا خطرہ فلسفی کو لگا رہتا ہے فلسفہ صداقت کی پیہم، مسلسل، غیر جانبدارانہ تلاش ہے، ممکن ہے کہ اس تلاش میں وہ تصورات و تیقنات جو محض روایتوں اور دیگر ناکافی شہادتوں پر مبنی ہوں ٹھکرا دیئے جائیں کیونکہ صداقت کی مثال ایک متکبر شہزادی کی سی ہے جو اپنے ہوا خواہوں سے کامل انقیاد و فرمانبرداری چاہتی ہے "شوپنہور اس اچھے مرفہ الحال یونیورسٹی کے فلسفی کا مضحکہ اڑاتا ہے" جس کے ہزاروں مقاصد اور لاکھوں محرکات ہوتے ہیں جو نہایت احتیاط سے قدم اٹھاتا ہے جس کی نظروں کے آگے ہمیشہ خدا کا خوف، وزارت کی مرضی کلیسا کے قوانین، ناشرینِ کتب کی خواہشات، طلبہ کی حاضری، رفقا کی حسن ارادت، سیاستِ حاضرہ کا رجحان اور خدا جانے کن کن چیزوں کا خیال ہوتا ہے۔" اس کے برخلاف صحیح فلسفہ کی تعریف میں وہ کہتا ہے کہ یہ اس برہنہ صداقت کا جویا ہے جو نہ کوئی مونس و غمخوار رکھتی ہے جس کو نہ کسی انعام کی خواہش ہے اور نہ زجر و توبیخ کا اندیشہ" ظاہر ہے کہ ایسا فلسفہ ان عقاید و اذعانات کو تباہ و برباد کردیگا جن کی بنیاد توہمات و غیر صحیح

روایات پر قائم ہے۔ اگر ہمارے اخلاقی اور مذہبی عقاید تنگ اور کوتاہ ہوں تو فلسفہ کا مطالعہ ان میں ضرور اختلال واضطراب پیدا کرے گا۔ اگر آپ فلسفہ سے یہ توقع رکھیں کہ وہ آپ کے ان جبلی ومذہبی عقائد وتیقنات کو حق بجانب ثابت کر دکھائے اور صداقت کی پیروی نہ کرے تو پھر آپ بقول برٹرنڈرسل کے اپنے محاسب سے بھی اس امر کی امید کرسکتے ہیں کہ بجٹ میں باوجود خسارہ ہونے کے آپ کو اضافہ ہی کی خوشخبری دیتا رہے! کیا یہ بہتر نہ ہوگا کہ ہم اپنے کمزور اور متزلزل تیقنات وعقاید کو جن کی بنا غلط روایت اور جاہلانہ رولج پر قائم ہے۔ محکِ تنقید پر جانچیں (گو یہ عمل ہمارے لئے نہایت ہی دردناک اور تکلیف دہ کیوں نہ ثابت ہو) اور دیکھیں کہ یہ غلط اور نقصان رساں تو نہیں؟ جن تیقنات کے متعلق ہمیں یہ خوف ہو کہ سائنس کے بڑھتے ہوئے معلومات ان کو تباہ کردیں گے ان سے ہمیں کس قسم کی تسلّی یا تشفّی نصیب ہوسکتی ہے؟ اور ممکن ہے کہ تحقیق وتدقیق کے بعد ان کے متعلق یہ بات ثابت ہوجائے کہ یہ انسان کی بالکل ابتدائی تہذیب کے باقیات ہیں اور محض توہمات! علاوہ ازیں ممکن ہے کہ یہ محض غلط ہوں اور عمل میں نقصان رساں! سینٹ پال کے اس قول میں ہم صحیح فلسفیانہ بصیرت پاتے ہیں: "تمام چیزوں کو جانچو، صرف اسی چیز کو مضبوط پکڑو جو اچھی ہو"

یہ عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے کہ "عہدِ ایمان" ضروری طور پر اخلاق حسنہ کا عہد رہا ہے اور "عہدِ ارتیاب" فسق وفجور اور رذائت اخلاق کا زمانہ ہوا کرتا ہے۔ لیکن اہم سوال یہ ہے کہ ایمان کس قسم کا ہے اور ارتیاب کس قسم کا؟ محض تحکمانہ ایمان اور مذہبی جذبہ سے اخلاقی اذعانات اور اخلاقی جوش عمل کو جانچا نہیں جاسکتا۔ زہدِ عیاں، وفسقِ نہاں کی بیشمار مثالیں بھلائی نہیں جاسکتیں، محض رو بخاک ہونے اور جامہ پاک پہننے اور پناہِ ریش لینے سے انسان پاک باز ونیک کردار نہیں بن سکتا۔ خیام نے اس حقیقت کو کس خوبی سے ادا کیا ہے ؎

شیخے بہ زنے فاحشہ گفتا مستی ہر لحظہ بہ دامِ دگرے پابستی

گفتا، شیخا! ہر آنچہ گوئی ہستم! اما تو چنانکہ می نمائے ہستی

مذہب پر یقین رکھکر، تسبیح ہزار دانہ ہاتھ میں لے کر اور جامۂ صوف پہن کر بھی آدمی معاملاتِ زندگی میں

شیطان کو شرما سکتا ہے! اس کے برخلاف محض ریب وشک ہی کی بنا پر انسان دائرہ اخلاق سے خارج نہیں ہوجاتا۔ بچوں کا میلان یقین کی طرف ہوا کرتا ہے لیکن صرف سنجیدہ اور ذی علم شخص ہی شک کرسکتا ہے مفکر کے لئے شک علمی ترقی کا ایک ضروری زینہ ہے۔ جس نے شک کرنا نہیں سکھا اس نے غور وفکر کرنا ہی نہیں سیکھا لیکن ظاہر ہے کہ ہر شک فکر نہیں۔ ایک کاہل شخص کسی مسئلہ کو حل کرنے کی جانکاہ کوشش سے بچنے کے لئے شک کے دامن میں پناہ لے سکتا ہے یا یہ ایک ایسے ذہن کا غیر شعوری استدلال ہوسکتا ہے جس پر تعصب کی عینک چڑھی ہوئی ہے۔ فلسفیانہ طور پر وہی شک جائز رکھا جاسکتا ہے جو بے غرض ہو اور باقاعدہ ومنظم ہو، اس نقطۂ نظر سے شک کوئی غایت نہیں بلکہ ایک ذریعہ ہے، فکر کی ترقی وتقدم کا ایک لازمی ولابدی درمیانی زینہ جو صداقت کے ادنیٰ کمتر وتنگ تر مقام سے اعلیٰ بہتر ووسیع وکشادہ مقام تک پہنچنا چاہتا ہے۔

پروفیسر ڈبلیو۔ کے۔ کلفرڈ نے کہا تھا کہ "کسی چیز کو ناکافی شہادت کی بنا پر مان لینا ہر شخص کے لئے ہر وقت اور ہر جگہ غلط ہے"۔ کلفرڈ کے اس صداقت بھرے جملے کو ہر فلسفیانہ مزاج شخص بلا تامل ماننے پر اپنے کو مجبور پاتا ہے۔ تاہم اس میں صرف اس قدر اضافہ کرنا ضروری ہے (ولیم جیمس نے اس کو اپنے مشہور ومعروف مضمون "ارادہ ایمان" میں اچھی طرح پیش کیا ہے) کہ اگر کسی رائے کی موافقت میں شہادت معقول اور ظنی ہو، لیکن کامل نہ کہلائی جاسکتی ہو۔ گو اس سے زیادہ قابل حصول بھی نہ ہو، اور اگر کوئی شخص یہ جانتا ہو کہ اس ظنی صداقت کے قبول کرنے سے وہ ایک بہتر وبرتر فرد بن سکتا ہے اور دوسروں کی بھی زیادہ خدمت کرسکتا ہے تو پھر کیا اس کا یہ فریضہ نہ ہوگا کہ اس پر یقین کرلے؟

فلسفہ کا مطالعہ دودھاری تلوار ہے جس سے انسان کو فائدے بھی پہنچ سکتے ہیں اور نقصانات بھی لیکن یہ حال ہر علم کا ہے۔ فلسفہ ہی کی تخصیص نہیں[۱]۔ مثلاً سیاسیات، طب، ادب وغیرہ کے مطالعہ سے جو

۱؎ اندلس کے ایک کہنہ سال پختہ کار فلسفی کی زبانی سنو۔ "نفع وضرر کی متضاد استعداد سے دنیا کی کون چیز مستثنیٰ ہے؟ غذا کا تداخل اور اس کی کثرت معدہ میں بار پیدا کرتی ہے، پس کیا اس بنا پر تم یہ طبی قاعدہ مقرر کرسکتے ہو کہ تغذیہ طبعاً مضر ہے؟

(باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

علم حاصل ہوتا ہے وہ بھی معاشرت کے نقصان وضرر کے لئے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح فلسفے کی تعلیم کی وجہ سے انسان صحیح چیز کو غلط، نیک کو بد بنا سکتا ہے اور صداقت کو محض اضافی چیز قرار دے سکتا ہے سوفسطائیوں نے یہی کیا اور خیر وحسن وصداقت کو محض اضافی اقدار قرار دیا۔ فلسفہ کا مطالعہ انسان کو پرانا شکی، کٹر ایجابی اور خود پرست کلبی بنا سکتا ہے جو اپنے غرور وتکبر، خود غرضی وایغویت کی بنا پر خود کو بینا اور دوسروں کو کور، خود کو سردار، دوسروں کو غلام قرار دیتے ہیں۔

دیوجانس کلبی کا قصہ مشہور ہے کہ وہ ایک روز اتھینیا میں پکارنے لگا کہ "لوگو! میری طرف آؤ" جب چند لوگ اس کی طرف بڑھے تو اس نے انھیں اپنے سونٹے سے مار بھگایا اور کہا کہ "میں نے تو آدمیوں کو بلایا تھا، تم تو بول وبراز ہو"!

فلسفہ کی تعلیم سے اس قسم کی ذہنیت کا پیدا ہونا ممکنات سے ہے۔ اس کے برخلاف اس امر کا بھی زیادہ احتمال ہے کہ جو شخص فلسفہ کا مطالعہ سچائی وثابت قدمی کے ساتھ کرتا ہے تو اس میں ایک قسم کی تنقیدی قابلیت پیدا ہو سکتی ہے جس کی وجہ سے وہ خیر وشر، نیک وبد میں تمیز کر سکتا ہے اور مخالفین کی آراء کے ساتھ تحمل ومسامحت سے پیش آ سکتا ہے۔ چونکہ فلسفی میں جاننے اور سمجھنے کی نہایت شدید خواہش پائی جاتی ہے اور ساتھ ساتھ منطقی سرعتِ ذہنی واحتیاط بھی موجود ہوتی ہے لہذا وہ جن چیزوں کو قبول کرتا ہے ان کو بھی وہ مشروطی وموقتی قرار دیتا ہے اور ان کو نئے علم کی روشنی میں قابلِ تغیر سمجھتا ہے۔ اس کا ذہن ہمیشہ نئے نظریات کو قبول کرنے اور قدیم نظریات میں تغیر پیدا کرنے کے لئے کھلا رہتا ہے۔ فلسفی کی دعا یہ ہوتی ہے کہ "خدایا مجھے ایک کشادہ اور کھلا ذہن عطا فرما۔ بند ذہن نہیں جو نئے علم کی روشنی کی شعاع کو داخل

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اصل یہ ہے کہ بے دینی فلسفہ کی تعلیم کا لازمی نتیجہ نہیں، کیا صرف فلاسفہ بے دین ہوتے ہیں، فقہاء کبھی گمراہ نہیں ہوتے، حالانکہ تجربہ بتاتا ہے کہ فلسفہ سے زیادہ فقہ سے بے دینی کی اشاعت ہوتی ہے، لیکن فرق یہ ہے کہ فقہ کی بے دینی پر جبہ وعمامہ پردہ ڈالے رہتے ہیں۔ اس کی بداخلاقیاں ہمیشہ مذہبی رنگ میں ظاہر ہوتی ہیں۔ اس لئے عام لوگوں کی ان پر نظر نہیں پڑتی۔" (ابن رشد مصنفہ مولوی محمد یونس ص۱۶۵)

ہونے نہ دے"۔ اور یہ کسی طرح صحیح نہیں کہ فلسفی کے اخلاقی اور ذہنی تیقنات نہیں ہوتے۔ وہ فراخ دلی و حزم واحتیاط کے ساتھ خاص خاص اخلاقی و ذہنی نتائج تک پہنچتا ہے اور ان پر یقین کرتا ہے۔

فلسفہ کی ان مختلف مشکلات کا خیال رکھتے ہوئے جن کا نہایت اجمال کے ساتھ ہم نے اوپر ذکر کیا ہم عاشق کی زبان میں عشق کی بجائے فلسفہ کو مخاطب کرکے کہہ سکتے ہیں ؎

اے عشق! بہ دردِ تو سرے می باید　　صیدِ تو زمن قوی ترے می باید

من مرغ بیک شعلہ کبابم بگذار　　کایں آتش را سمندرے می باید

(ابو سعید مہنہ)

اسلامی تمدّن

مولانا محمد حفظ الرحمٰن صاحب سیوہاروی

لغت سے قطع نظر جب ہم لفظِ "تمدن" بولتے ہیں تو اس سے زندگی کے وہ تمام شعبے مراد ہوتے ہیں جو دنیوی حیات و بقا کے لئے ضروری ہیں اور اس لئے کھانے پینے، پہننے اور رہنے سہنے کے مخصوص طریقوں پر بھی تمدن کا اطلاق ہوتا ہے۔

جب کوئی شخص کہتا ہے کہ فلاں قوم کا "یہ تمدن" ہے تو اس کی مراد یہی ہوتی ہے کہ اکل و شرب میں لباس میں اور بود و ماند میں اس کا یہ خاص طریقۂ زندگی ہے۔ ملک اور قوم کے نام پر تو دنیا میں تمدن کا ہمیشہ چرچا رہا ہے اور تاریخہائے قدیم و جدید اس ذکر سے پُر ہیں۔ ہم آپس میں بھی یہ کہتے رہتے ہیں کہ یہ یورپین تمدن ہے اور یہ ایشیائی تمدن اور ایشیا میں بھی یہ ہندوستان کا تمدن ہے اور یہ ایران کا یہ چینی تمدن ہے اور یہ جاپانی۔

تو کیا مذہب کے نام پر بھی کسی تمدن کو منسوب کیا جا سکتا ہے اور کیا کسی مذہب نے مذہبی نقطۂ نظر سے کسی ایسے تمدن کی تعلیم دی ہے جو ملک، وطن اور قوم کی خصوصیات و امتیازات کے باوجود مختلف ممالک و اقوام کے لئے یکسانیت رکھتا اور اس سلسلہ میں مساوات کی دعوت دیتا ہو؟

معلوم نہیں کہ اور مذاہب و ملل اس کا کیا جواب دیں لیکن اسلام کا بے شبہ یہ دعویٰ ہے کہ وہ ایک ایسے ہمہ گیر مساوی تمدن کا حامل ہے جو اقوام و امم اور ممالک و اوطان کے خصوصی امتیازات سے بالاتر ہو کر سب کو اس کی دعوت دیتا ہے۔

اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ آنکھ بند کر کے اور حقایق سے منکر ہو کر ملکوں کی موسمی اور جغرافی خصوصیات و امتیازات کی بالکل پرواہ نہیں کرتا بلکہ اس کا دعویٰ یہ ہے کہ وہ ایک ایسے تمدن کی دعوت دیتا ہے جس کی پابندی کے باوجود ہر اہلِ ملک اپنے طبعی، جغرافی، موسمی اور ملکی تغیرات وخصوصیات کے ساتھ ساتھ زندگی بسر کر سکتا ہے اور یہی اس ہمہ گیر تمدن کی خوبی اور برتری ہے کہ وہ اپنی قیود و حدود میں پابند انسان کو فطری ماحول کے خلاف مجبور بھی نہیں کرتا اور مختلف ممالک کی اقوام و امم کو ایک رشتۂ تمدن میں بھی منسلک کر دیتا ہے۔

اسلام کے اس نظریہ کی تشریح و تفصیل کیا ہے؟ یہی آج کی صحبت میں ہمارا موضوعِ بحث ہے۔ گذشتہ سطور میں تمدن کے مفہوم سے متعلق جو کچھ لکھا گیا ہے اس کے پیشِ نظر "اسلامی تمدن" کی تشریح و توضیح میں بھی اس کو حسب ذیل شعبوں میں تقسیم کر کے جدا جدا ہر ایک شعبہ پر بحث کرنا مناسب ہوگا۔

(۱) اسلامی نقطۂ نظر سے تمدن کی اساس اور اس کے متعلق عام اصول و احکام۔

(۲) اکل و شرب (۳) لباس۔ (۴) وضع قطع۔ (۵) بود و ماند۔

تمدنِ اسلامی کی اساس | اسلامی معاشرت اور تمدن کی اصل یا اس کی اساس صرف ایک قانونی دفعہ پر قائم ہے اور وہ یہ کہ مسلمان کے شعبہ ہائے حیات میں ایسا کوئی عمل نہیں پایا جانا چاہئے جو دوسرے کسی مذہب کے امتیازی نشانات میں شمار ہوتا ہو۔

مطلب یہ ہے کہ کھانے پینے، پہننے، شکل و صورت اور بود و ماند میں ایسا طریقہ نہ اختیار کیا جائے جو غیر مسلم اقوام و امم کے مذہبی امتیازات یا نشانات کے لئے مخصوص ہو اور یہ کہا جا سکے کہ ایک مسلم نے "غیر مسلم شعار" کو اختیار کر لیا۔

کافر و مشرک گروہ کی مذہبی زندگی میں صرف اعتقادات شرک و کفر ہی وجہِ امتیاز و تخصیص نہیں ہوتے بلکہ وہ اپنے مخصوص معتقدات کے اثرات اور مقتدایانِ مذہب کی عائد کردہ پابندیوں سے پیدا شدہ

رسم ورواج کی بنا پر زندگی کے ہر شعبہ میں بعض ایسی خصوصیات وامتیازات رکھتا ہے جو اس کے جاہلی اعتقادات ومشرکانہ زندگی کے لئے وجہ امتیاز بن کر کفر وشرک کی زندگی کے لوازم بنجاتے ہیں اور نوبت یہاں تک پہنچ جاتی ہے کہ اگر ایک شخص مذہب اور مذہبی احکام سے ناآشنا بھی ہو تب بھی جب وہ کسی شخص کو ان طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ کو استعمال کرتا دیکھتا ہے تو فوراً یہ کہہ اٹھتا ہے کہ یہ فلاں جماعت سے تعلق رکھتا ہے۔

غرض یہودی ہو یا نصرانی، مجوسی ہو یا مشرک، ان کے شعبہ ہائے حیات کا کوئی بھی طریق کار اگر اُن کی معاشرت کا ایسا جزء بن گیا ہے کہ ان کے مذہبی یا قومی نشان وامتیاز کی حیثیت اختیار کر چکا ہے تو اسلامی تمدن کی سب سے پہلی اساس یہ ہے کہ "مسلم" کے لئے وہ طریقِ کار قطعاً غیر اسلامی ہے اور فقہ اسلامی اس کیلئے "حرام" کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔

چنانچہ قرآنِ عزیز کی یہ آیات اسی اساس واصل کا پتہ دیتی ہیں۔

ومن یشاقق الرسول من بعد	اور جس شخص پر ہدایت کی راہ واضح ہو جائے اور اس
ما تبین لہ الھدی ویتبع غیر	پر بھی وہ اللہ کے رسول سے مخالفت کرے اور مومنوں
سبیل المومنین نولہ ما تولی	کی راہ چھوڑ کر دوسری راہ چلنے لگے تو ہم اسے اسی
ونصلیہ جھنم وساءت	طرف کو لیجائینگے جس طرف جانا اُسنے پسند کر لیا اور اُسے
مصیرا۔ (نساء)	دوزخ میں پہنچائیں گے اور یہ پہنچنے کی کیا ہی بری جگہ ہے"
ولئن اتبعت اھواءھم من بعد	"اور اگر تو اُن (اہل کتاب) کی خواہشوں پر چلا اُس علم
ما جاءک من العلم انک اذا	کے بعد جو تجھ کو پہنچ گیا ہے تو بیشک تو بھی ظلم
لمن الظالمین ہ (بقرہ)	کرنے والوں میں ہو گا۔

ان آیات کے جملے "غیر سبیل المومنین" اور "اتبعت اھواءھم" میں اسی حقیقت کا اظہار کیا گیا ہے کہ ایسا کوئی طریقہ نہیں اختیار کرنا چاہیئے جو "غیر مسلموں کا طریق" کہلایا جا سکے اور اس کو "مسلم طریق"

کسی طرح نہ کہہ سکیں اور یہ صورت اسی وقت بنے گی جب وہ طریق کار غیر اسلامی شعار و امتیاز کی حیثیت اختیار کرلے نیز یہ کہ کفار اور مشرکین کی خواہشات کی پیروی ہرگز نہیں ہونی چاہیئے اور ایسا کرنا خدا کے تعلق کے ساتھ ناانصافی کرنا ہے اور ظاہر ہے کہ اس کا اطلاق اعتقادات کے ماسوا اُن تمام طریقوں پر کیا جائیگا جو رسوم و شعائر جاہلیت و کفر سے وابستہ ہیں۔

یہ اور اسی قسم کی دوسری آیات ہیں جن کے مفہوم کی وسعت کے پیش نظر مسطورۂ ذیل احادیث کو ان کی تفسیر و تشریح کہا جاسکتا ہے۔

عن ابن عمرؓ قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم من تشبہ بقوم فہو منہ۔ [۱]	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا جس شخص نے کسی دوسری قوم کے ساتھ مشابہت کرلی تو وہ اسی قوم میں سے ہے۔
عن عمرو بن شعیب عن جدہ قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم لیس منا من تشبہ بغیرنا۔ [۲]	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا، وہ شخص ہم میں سے نہیں ہے جس نے ہم مسلمانوں کے علاوہ دوسروں کے ساتھ مشابہت کرلی۔

یعنی ایک شخص مسلمان ہونے کے باوجود "زنار۔ جنیو" پہنتا ہے یا "صلیب" گلے میں لٹکاتا ہے یا عود کو سوت یا ریشم کی رسّی میں باندھ کر کمر پر پٹکے کی طرح باندھتا ہے تو بے شبہ یہ شخص بالترتیب مشرکین یا نصارٰی یا مجوس کے ساتھ مشابہت پیدا کرتا ہے اور اس کے لئے شریعت اسلامی کا یہ کہنا بجا ہوگا کہ یہ ہم میں (اہل اسلام میں) سے نہیں ہے۔

یا مثلاً ایک شخص اسلامی اعتقادات پر ایمان کلی رکھتا ہے اور خود کو مسلمان کہتا ہے تاہم سر پر ہندوؤں کی طرح چوٹی رکھتا، چوکا لیپ کر کھانا کھاتا، مسلمانوں کے ہاتھ چھوئی چیز کو ناپاک سمجھکر اس کو

---

[۱] ابوداؤد۔ معجم اوسط للطبرانی۔ [۲] ترمذی۔

استعمال نہیں کرتا، یا عیسائیوں کی طرح گھر میں برکت کے لئے صلیب کے نشان بناتا، پادریوں کے سامنے کنفیشن (اظہارِ گناہ برائے توبہ) کرتا ہے یا پارسیوں کی طرح آگ کے ساتھ تقدس کا معاملہ کرتا ہے تو دعویٰ اسلام کے باوجود وہ مسطورہ بالا آیات واحادیث کا مصداق ہے اور اس کو یہی کہا جائیگا کہ "لیس منا" یہ ہم میں سے نہیں ہے۔

غرض ان آیات واحادیث میں اس اتباع اور تشابہ کی سخت ممانعت کی گئی ہے جو مسلمانوں کے خلاف دوسری قوموں کے مذہبی شعار یا قومی شعار بن چکے ہوں یعنی وہ ایسے رسوم وشعائر ہیں جن کو اس لئے کیا جاتا ہے کہ دوسروں کو یہ تعارف رہے کہ یہ ہندو ہے یہ نصرانی ہے یہ یہودی ہے یا یہ مجوسی ہے۔ مثلاً ہولی میں رنگ کھیلنا اور ہندوؤں کے ساتھ ہولی کھیلنا، کرسمس میں نصاریٰ کی رسوم اور نوروز میں مجوس کی مشرکانہ رسوم ادا کرنا۔

یہ بھی واضح رہے کہ مشرکین، مجوس اور اہلِ کتاب کے تشبہ اور اتباع کی ممانعت سے متعلق ان آیات کا اطلاق اگرچہ بعض ایسے اعمال پر بھی ہوتا ہے جو متذکرۂ بالا اقسامِ تشبہ میں داخل نہیں ہیں مگر وہ اطلاق آیات واحادیث کے عموم کے پیش نظر ہرگز نہیں ہوتا بلکہ اُن خصوصی اور جزئی احکام کے تحت میں ہوتا ہے جو ان خصوصی امور کے متعلق شارع کی جانب سے وارد ہوئے ہیں۔ مثلاً ڈاڑھی منڈانے یا مونچھوں کو دراز کر کے بلند کرنے پر شریعتِ اسلامی نے جو ممانعت کی ہے وہ آیات اور احادیث زیرِ بحث کے عموم کے پیشِ نظر نہیں کی بلکہ اس لئے کی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس مسئلہ خاص میں نصوص وارد ہوئی ہیں ورنہ اگر صرف آیات واحادیث زیرِ بحث کا عموم اس کے لئے کافی ہوتا تو آج نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس ممانعت پر عمل کرنا مشکل ہو جاتا کیونکہ ایک طرف اگر یہ عمل مشرکین، نصاریٰ اور مجوس میں عمومی حیثیت سے پایا جاتا ہے تو دوسری جانب ڈاڑھی بڑھانا اور مونچھوں کا محو کرنا یا پست کرنا یہودیوں اور عیسائی پادریوں کا خاص شعار بن گیا ہے تو اب ایک شخص اگر ڈاڑھی منڈاتا ہے تو اس کے سامنے ہم حدیث

"من تشبہ بقوم" پڑھکر اس کے اس عمل پر نکیر کریں گے اور اگر وہی شخص چند روز کے بعد ڈاڑھی بڑھا کر سامنے آتا ہے تب بھی ہم کو یہود کے عمل کو سامنے رکھکر یہی حدیث "من تشبہ بقوم" پڑھنا اور اس کے اس عمل پر نکیر کرنا چاہیئے اس لئے کہ اگر پہلا عمل مجوس، مشرکین اور عام نصاریٰ کا قومی شعار بن گیا ہے تو دوسرا عمل یہودیوں اور عیسائی پادریوں کا شعار بن چکا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ فقہاءِ اسلام نے اصولِ فقہ میں تصریح کی ہے کہ کسی نص کے عموم پر عام طریقہ سے حکم لگانا صحیح نہیں ہے بلکہ فقہاء کا فرض ہے کہ وہ جس شے پر حکم لگانا چاہتے ہیں پہلے یہ دیکھ لیں کہ شارع کی جانب سے اس کے متعلق خاص اور جزئی کوئی حکم تو موجود نہیں ہے اگر ہے تو پھر اُس شے پر اس خاص نص کے ماتحت حکم دینا چاہیئے، نہ کہ عام نص کے عموم کے ماتحت۔ ہاں اگر اثباتاً و نفیاً اس کے متعلق کوئی خاص حکم موجود نہ ہو تو پھر مجتہد اور فقیہ کے اجتہاد کو دخل ہوگا کہ وہ اس خاص مسئلہ کو عام نص کی جزئی سمجھتا ہے یا نہیں۔

لہذا ریش و بروت کے مسئلہ میں "من تشبہ بقوم" کے عموم کو پیش کرنے کی بجائے ان احادیثی نصوص کو پیش کیا جائیگا جو نبی معصوم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس خاص مسئلہ میں ارشاد فرمائے ہیں۔

البتہ جن امور کے متعلق ہم نے تصریح کی ہے وہ بے شبہ کسی خاص نص کے وارد ہونے کے محتاج نہیں ہیں اور ممانعت تشبہ کے تحت میں نصوص کے عموم کے ماتحت داخل ہیں اس لئے کہ یہ وہ امور ہیں جو تشبہ بالغیر کے لحاظ سے مذہبی شعائر اور ملّی رسوم و عوائد میں شمار ہوتے ہیں اور غیروں کی نظروں اور خود مسلمانوں کی نگاہوں میں "مسلم" اور غیر مسلم کا امتیاز پیدا کرتے ہیں۔

"اسلامی تمدن" کی یہ اساس درحقیقت مسئلہ کا منفی پہلو ہے مگر بہت اہم اور بنیادی پتھر کی حیثیت رکھتا ہے۔ مسئلہ زیر بحث کا مثبت پہلو کیا ہے؟ اور وہ کس طرح تمدنِ اسلامی کے لئے اصل و بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے؟ یہ بات تنقیح طلب ہے اور چند ابتدائی مقدمات پر مبنی ہے۔

(الف) قرآنِ عزیز، حدیثِ رسول اور اجماعِ امت نے عملی زندگی کے شعبوں میں سے کسی شعبہ کے

متعلق اگر بصراحت کوئی حکم دیا ہے تو وہ تمدنِ اسلامی میں شامل ہے۔ اور صراحت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول، یا عمل اور اپنی موجودگی میں صحابہ کے قول و عمل پر سکوت، یہ تینوں باتیں داخل ہیں۔

(ب) یہ "حکم" اپنے فقہی درجات کے اعتبار سے "فرض و واجب" ہے یا "سنت" یا "مستحب" یا "مباح" تو اس کو تمدنِ اسلامی میں وہی حیثیت دی جائے گی جو جمہور یا اکثر مجتہدین و فقہاء امت کے مسلک سے مطابقت رکھتی ہو کیونکہ "تمدن اسلامی" اور "مسلم کلچر" تمام مسلمانوں کی متحدہ امانت ہے لہذا اس میں اس وسعت کو تسلیم کرنا چاہئے ورنہ کسی بھی شے کو "مختلف فیہ مسائل" کی حیثیت میں لے آنے کے بعد اس کے متعلق "اسلامی تمدن" میں شمولیت کا دعویٰ صحیح نہیں ہو سکتا۔

دوسرے الفاظ میں یوں کہہ لیجئے کہ "اسلامی تمدن" اور "مسلم کلچر" کی تعیین و تحدید جب ہی ممکن ہے کہ وہ حنفی تمدن، شافعی تمدن، مالکی تمدن، حنبلی تمدن اور اہلحدیث تمدن میں منقسم نہ ہو بلکہ اپنے وجود میں صرف "اسلامی تمدن" کہلاتا ہو۔ اور اس کے لئے صرف ایک ہی صورت ہو سکتی ہے کہ وہ جمہور یا اکثر مجتہدین و فقہاء کا مسلم ہو اور دوسری جانب یا سرے سے کوئی رائے مخالف ہی نہ ہو اور یا شاذ اقوال ہوں۔

جمہور اور اکثر فقہاء و مجتہدین کے قول کو شاذ اقوال پر ترجیح دینے کے اس مسئلہ کو تجدد پسندی کے اس دور میں یورپین قوانین کے طرز رائے شماری کی تقلید کے پیش نظر نہیں سمجھنا چاہئے بلکہ اس اسلامی طرزِ فیصلہ کے مطابق تسلیم کرنا چاہئے جس کو سامنے رکھکر فقہاءِ امت اور علماءِ ملت جگہ جگہ مسائل کے متعلق یہ تحریر فرماتے ہیں "وعلیہ الاکثر" "وعلیہ الجمہور" یعنی اکثر فقہاء یا جمہور فقہا اور علماء کی رائے یہی ہے اور کتب فقہ میں کثرت سے مذکور ہے "لانہ رائ الاکثر وعلیہ الفتوٰی" "وعلیہ الفتوٰی لانہ رائ الجمہور" یعنی اکثر کی رائے اسی جانب ہے اور اسی پر فتوٰی ہے۔ اس لئے کہ جمہور کی رائے اسی جانب ہے۔

(ج) جس شے کے متعلق نص نے "امر" کیا ہے وہ اگر فقہاءِ امت کے نزدیک "سنت" میں داخل ہے تو اس جگہ "سنت سنیہ" مراد ہوگی "سنت عادیہ" نہیں مراد لی جائیگی۔

اس اجمال کی شرح شاہ ولی اللہؒ نے حجۃ اللہ البالغہ میں فرمائی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ "سنتِ رسول" (یعنی وہ عمل جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا طریقۂ کار بنایا ہو) کی دو صورتیں ہیں، اگر آپ نے اس عمل کو خود بھی کیا اور دوسروں کو بھی اس کے کرنے کی ترغیب دی یا صحابہؓ نے اس کو آپ کے سامنے اس پابندی کے ساتھ کیا کہ گویا وہ شریعت کا فیصلہ ہے اور آپ نے ان کے اس طرز پر سکوت فرمایا تو یہ عمل شریعت اسلامی کی اصطلاح میں "سنت سنیہ" کہلائیگا اور اگر وہ زندگی کے ان شعبوں سے متعلق ہے جن پر تمدن کا لفظ حاوی ہے تو بے شبہ اُس کو تمدنِ اسلامی میں شرعی حیثیت حاصل ہوگی۔

اور اگر آپ کا وہ عمل محض اتفاقی ہے یا ذاتی تقاضائے طبیعت سے ہے یا ان عادات و رسوم میں سے ہے جو عربی نژاد ہونے کی وجہ سے آپ سے عمل میں آتی تھیں اور ان کو آپ ناپسند نہیں فرماتے تھے تو اس قسم کے اعمال "سنتِ عادیہ" میں داخل ہیں اور یہ فقہی اعتبار سے مذہبی احکام میں داخل نہیں ہیں البتہ اگر کوئی شخص عشقِ رسول میں سرشار ان کو بھی اپنی زندگی میں داخل کرلیتا ہے تو عشق و محبت کا یہ معاملہ فقہی احکام سے جدا ہے۔ مثلاً کتب احادیث میں صحیح روایات سے منقول ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ترکاریوں میں کدو بہت محبوب تھا اور لباس میں "سپید لباس" اور یمنی چادر مرغوب تھے یا آپ نے عمر مبارک کے بیشتر حصہ میں عرب کے رسم و رواج کے مطابق تہ بند باندھا ہے تو یہ امور سنت عادیہ کہلائیں گے ان کو "سنتِ سَنیہ" نہیں کہا جائیگا۔

(د) قرآنِ عزیز، حدیثِ رسول اور اجماعِ امت نے اگر کسی چیز کے متعلق "نہی" فرمائی ہے اور وہ تمدن کے شعبوں میں سے کسی شعبہ سے متعلق ہے تو وہ تمدنِ اسلامی سے خارج کردی جائے گی بلکہ اس کے مخالف تمدن میں شمار ہوگی۔ اور اس ممانعت میں بھی فقہی درجات حرمت و کراہت کے پیشِ نظر اس کی حیثیت میں فرق تسلیم کیا جائیگا۔

(ہ) اگر کسی تمدنی شے میں تشبہ یا عدم تشبہ کے اطلاق کا سوال پیدا ہو جائے تو اگر اُس شے کے

متعلق کوئی خاص نص موجود ہے تو اس نصِ خاص کو حکم کے لئے دلیل بنایا جائے گا۔ "مَن تَشبّہ بِقومٍ" کے عموم سے استدلال درست نہ ہوگا مگر اُس حد تک جو نصِ خاص کے شمول میں آجاتا ہو۔

(و) تمدن کے مسائل میں شریعت کی جانب سے جواز وعدم جواز کی دو شکلیں ہیں بعض چیزیں وہ ہیں جن کے جواز وعدم جواز کو استقلال حاصل ہے اور ان کا اختیار و ترک بذاتہ مقصود ہے اور بعض اشیاء وہ ہیں جن کے امر ونہی کا مدار خارجی اسباب پر رکھا گیا ہے لہذا جن عوارض کی بنا پر وہ حکم صادر ہوا ہے اگر وہ عوارض مفقود ہو جائیں تو اس وقت وہ حکم بھی باقی نہیں رہیگا۔

مثلاً بخاری ومسلم کی صحیح احادیث میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب کی حرمت کے ابتدائی دور میں چند اُن ظروف کے استعمال کی سخت ممانعت فرما دی تھی جو شراب کی محفلوں میں ضروریاتِ شراب میں سے سمجھے جاتے تھے۔ لیکن کچھ عرصہ کے بعد جب لوگوں کے دلوں میں شراب کی حرمت جاگزیں ہوگئی تو آپ نے ان ظروف کے استعمال کی اجازت دیدی لہذا آج بھی اگر کوئی شخص موجودہ زمانہ کی کسی مجلسِ شراب کے ظروف کو شربت اور دودھ وغیرہ کے لئے استعمال کرے تو ایسے ظروف کے استعمال کو ممنوع نہیں کہا جائے گا اور ان کا استعمال تمدنِ اسلامی کے خلاف نہیں سمجھا جائیگا

(باقی آئندہ)

پہلی صدی ہجری میں مسلمانوں کے علمی رجحانات

(۱)

اڈیٹر برہان کا یہ مقالہ گذشتہ مارچ میں ڈاکٹر سر ضیاء الدین وائس چانسلر مسلم یونیورسٹی علیگڈھ کی زیر صدارت اسلامک ہسٹری کانگرس کے پہلے جلسہ منعقدہ اسلامیہ کالج لاہور میں پڑھا گیا تھا اب اسے جوں کا توں برہان میں شائع کیا جا رہا ہے۔

بعض مستشرقین کہتے ہیں کہ جب تک عرب دوسری قوموں سے الگ تھلگ رہے۔ علمی ذوق سے بھی محروم رہے۔ پھر اسلام نے بھی اس راہ میں ان کی کوئی رہنمائی نہیں کی، رہنمائی کرنا در کنار، رینان[۱] نے تو یہاں تک لکھدیا ہے کہ اسلام اور علم دونوں جمع ہی نہیں ہو سکتے" لیکن جب اسلامی فتوحات کے باعث عربوں کا اختلاط عجمیوں کے ساتھ ہوا تو اب ان قوموں کے اثر سے مسلمانوں میں بھی علمی ذوق پیدا ہونے لگا۔ اسی ذوق کی ترقی کا نتیجہ تھا کہ عہد بنو عباس میں علوم و فنون کے چشمے ابلے اور گھر گھر علم و ادب کا چرچا ہوا۔ مسلمانوں پر سکندریہ کے کتب خانہ کو جلا ڈالنے کا جو الزام لگایا گیا ہے اس کی بنیاد بھی یہی بدگمانی ہے کہ مسلمانوں نے علوم و فنون میں جو امتیاز حاصل کیا وہ بحیثیت مسلمان ہونے کے نہیں بلکہ قدیم تہذیب وتمدن کی مالک قوموں کے ساتھ میل جول سے حاصل کیا۔

یہ صحیح ہے کہ مسلمانوں میں علوم و فنون کی باقاعدہ ترتیب وتدوین دوسری صدی ہجری کے وسط یعنی ۱۴۵ھ کے بعد سے ہوئی۔ لیکن یہ خیال بالکل غلط ہے کہ مسلمان ان شاندار علمی کارناموں میں کسی خارجی

---

[۱] ارنسٹ رینان ۱۸۲۳ء کو پیدا ہوا اور ۱۸۹۲ء کو انتقال کیا۔ نہایت متعصب مبلغ مسیحیت تھا۔

اور بیرونی اثر کے منت پذیر ہیں۔ بلکہ حق یہ ہے کہ بنو عباس کے عہد میں جو کچھ ہوا اس کی داغ بیل پہلے ہی پڑ چکی تھی اور مسلمانوں نے پُرانے علوم و فنون کی ترتیب و تدوین اور بعض نئے علوم کی ایجاد و ابداع کے سلسلہ میں جو کچھ کیا وہ اس ذوقِ جستجو اور جذبۂ تلاش کا طبعی نتیجہ تھا جو اسلام نے اپنے پیرووں میں پیدا کر دیا تھا اور جس کے باعث مسلمان ہر ایک حقیقت کو علمی زاویۂ نگاہ سے دیکھنے اور اسے علمی تنقید کی کسوٹی پر پرکھنے کے عادی ہو گئے تھے۔

علم کی اہمیت قرآن میں، قرآن مجید میں جس کثرت سے علم کی فضیلت و اہمیت کا بیان ہوا ہے غالباً دنیا کی کوئی اور آسمانی کتاب اس بارہ میں قرآن کی ہمسری کا دعویٰ نہیں کر سکتی۔ سب سے بڑھکر یہ ہے کہ "فرشتوں اور حضرت آدمؑ کے قصہ میں" وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا" اور آدمؑ کو تمام نام بتا دیئے تھے" فرما کر یہ حقیقت ثابت کر دی کہ فرشتوں پر آدمؑ کی فضیلت کا سبب "علم" ہی تھا۔ خاص علم سے جو آیات متعلق ہیں ان کو چھوڑ کر ایسی آیات بھی بکثرت ہیں جن میں عقل و فہم سے کام لینے، حقائقِ اشیاء کو معلوم کرنے، اور کائناتِ عالم کو بنگاہِ غور دیکھنے کی تاکید فرمائی گئی ہے۔ پھر حضرت موسیٰؑ کا حضرت خضرؑ کے ساتھ واقعۂ سفر بیان کر کے یہ بھی بتا دیا گیا کہ علم حاصل کرنے کی راہ میں کیسی کیسی صعوبتیں اور دشواریاں پیش آتی ہیں۔ ایک طالبعلم کو انھیں کس طرح انگیز کرنا چاہیئے اور اپنے استاذ و معلم کے ساتھ اسے کس ادب و احترام سے پیش آنا چاہیئے۔

قرآن مجید کی طرح کثرت سے احادیث بھی ہیں جن میں علم کی فضیلت و اہمیت اور اس کے شرف کو بیان کر کے اسے حاصل کرنے کی ترغیب دی گئی ہے اور اس سلسلہ میں معلم اور متعلم کے لئے مختلف آداب و شرائط بھی بتا دیئے گئے ہیں مثلاً یہ کہ طالب علم کو علم کسی دنیوی غرض سے نہیں سیکھنا چاہیئے۔ طلبِ علم میں جو صعوبتیں پیش آئیں ان سے دلگرفتہ ہو کر جد و جہد ترک نہ کر دینی چاہیئے۔ طلبِ علم کی جدوجہد آخر دمِ زیست تک جاری رہنی چاہیئے۔ علم ہر زمانہ کے اکابر علماء سے حاصل کرنا چاہیئے۔ پھر معلم کے لئے ضروری ہے کہ جو بات اس کو معلوم ہے اس کے بتلانے میں بخل سے کام نہ لے۔ اور جس چیز کا اُسے

علم نہیں ہے اس کی نسبت صاف کہدے کہ مجھے معلوم نہیں ورنہ اس کو عذابِ الیم ہوگا۔ ہر سُنی سنائی بات کو چلتا نہیں کرنا چاہئے بلکہ اس کو نقل کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ اس کے صدق وصحت کی پوری تحقیق کرلی جائے۔ معلم کو متعلم پر زیادہ تشدد نہیں کرنا چاہئے اور اسے تعلیم بے معاوضہ دینی چاہئے[1]۔

علم کی اہمیت اس سے زیادہ اور کیا ہوسکتی ہے کہ "الحکمۃ ضالۃ المومن" حکمت مومن کی متاعِ گمشدہ ہے" فرماکر علم وحکمت کی تحصیل کو ایمان کا مقتضائے طبعی قرار دیا گیا ہے۔ ایک حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی خصوصیت ہی یہ بتائی ہے کہ آپ معلم بناکر بھیجے گئے ہیں"[2]

علوم مفیدہ و غیر مفیدہ کا فرق ہاں! اس میں شبہ نہیں کہ اسلام میں علومِ مفیدہ اور غیر مفیدہ کا فرق ضرور ہے چنانچہ ارشاد نبوی ہے "اے خدا میں اس علم سے پناہ مانگتا ہوں جو نفع بخش نہ ہو"[3] لیکن یہ سمجھنا صحیح نہیں کہ علومِ مفیدہ سے مراد صرف دینی وشرعی علوم ہیں بلکہ جس طرح نظامِ اسلامی شخصی اور ملی زندگی کے تمام مذہبی، سیاسی، تمدنی، معاشرتی اور اقتصادی پہلوؤں کو شامل ہے۔ اسی طرح اسلام کی لغت میں علومِ مفیدہ سے مراد وہ تمام علوم ہوں گے جن سے انسان کی اجتماعی یا انفرادی زندگی کے کسی ایک گوشہ کی بھی تکمیل یا تعمیر ہوتی ہو۔ چنانچہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جہاں معلمین کو قرآن وحدیث کے درس پر مامور کرتے تھے۔ ساتھ ہی آپ مسلمانوں کو ہدایت فرماتے تھے کہ مبادیِ طب، علم ہیئت، انساب، تجوید، نشانہ بازی، پیراکی اور تقسیم ترکہ کی ریاضی اور کتابت سیکھیں[4] حضرت عمرؓ تاکید فرماتے تھے کہ "اپنی اولاد کو شعر اور نشانہ بازی سکھاؤ" اور جیسا کہ آگے چلکر معلوم ہوگا۔ آنحضرتؐ نے بعض صحابہ کو عربی کے علاوہ دوسری زبانیں سیکھنے کا بھی امر فرمایا تھا اس سے یہ صاف ظاہر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عہد کے تمام علوم کو یہ فرماکر مردود قرار نہیں دیدیا کہ یہ سب

---

[1] علم سے متعلق یہ احکام وہدایات حدیث کی اکثر کتابوں میں "کتاب العلم" کے زیرِ عنوان ملسکتی ہیں۔ [2] ابن ماجہ باب فضل العلماء۔ [3] مستدرک حاکم ج ۱ ص ۱۰۴۔ [4] جامع بیان العلم لابن عبدالبر وجمع الجوامع للسیوطی۔

غیر اسلامی ہیں بلکہ آپ نے ان میں سے ان علوم وفنون کو جو مفید تھے اور جو دینی زندگی کے علاوہ مسلمانوں کے لئے دنیوی زندگی میں کسی نہ کسی حد تک کام آسکتے تھے منتخب فرمایا اور اُن کو سیکھنے کا امر فرمایا البتہ ہاں! ان علوم وفنون کے برعکس جو فنون وہم وسفسطہ میں مبتلا کردینے والے تھے اور بجائے فائدہ مند ہونے کے سخت مضر تھے۔ مثلاً کہانت، آپ نے ان سے بچنے کا حکم دیا۔ اس بنا پر اسلام کے نقطۂ نظر سے کسی مفتی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ کسی اجنبی زبان یا کسی اجنبی علم وفن کی تحصیل کو محض اس بنا پر ناجائز قرار دیدے کہ وہ مسلمانوں کی زبان یا اسلامی علم وفن نہیں ہے بلکہ ہر زمانے کے مسلمانوں کو خالص علمی اور افادی نقطۂ نظر سے علوم وفنونِ عصریہ پر نظر ڈالنی چاہئے اور جو علوم وفنون مفید نظر آئیں ان کو حاصل کرنا چاہئے۔ ایک حدیث میں ہے۔

النَّاسُ عالِمٌ اَوْمُتَعَلِّمٌ وسائرُهُمْ همجٌ [۵۱] — اصل انسان دو ہی قسم کے ہیں عالم یا متعلم۔ باقی سب گرے پڑے لوگ ہیں۔

ایک جگہ سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ "دو شخصوں کی پیاس کبھی نہیں بجھتی ایک دنیا کے طلبگار کی اور ایک طالب علم کی" [۵۲]

اب آئیے یہ دیکھیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں میں علمی ذوق پیدا کرنے کے لئے کیا طریقہ اختیار فرمایا اور آپ نے کس طرح تدریجی طور پر عربوں کی ذہنی اور دماغی صلاحیتوں کو ابھارا جس کے باعث وہ جلد ہی علم وحکمت میں دانشورانِ روزگار کے استاد بن گئے۔

کتابت عہد جاہلیت میں عام طور پر مشہور ہے کہ عربوں میں اسلام سے پہلے لکھنے پڑھنے کا رواج بالکل نہیں تھا لیکن عہد جاہلیت کے اشعار سے ثابت ہوتا ہے کہ عرب کم وبیش اس فن سے آشنا ضرور تھے، اس زمانہ کا ایک شاعر طفیل الغنوی کہتا ہے [۵۳]

---

[۵۱] العقد الفرید ج ۱ ص ۲۶۴ - [۵۲] مستدرک حاکم ج ۱ ص ۹۲

أأجرم أم جنى أم لم تخطّوا لہ أمناً فيوخذ فی الکتاب[۱]

ترجمہ:۔ اس نے کوئی جرم کیا تھا یا گناہ کیا تھا؟ یا تم نے اس کے لئے کوئی پروانۂ امن کتاب میں نہیں لکھدیا تھا۔

البتہ یہ صحیح ہے کہ ان لوگوں کی تعداد بہت کم تھی۔ بلاذری نے واقدی کی روایت سے ایسے لوگوں کے صرف سترہ نام گنائے ہیں جو اسلام کے ابتدائی دور میں مدینہ میں لکھنا جانتے تھے، اور اوس وخزرج سے تعلق رکھتے تھے۔[۲]

کتابت سیکھنے کے لئے فرمانِ نبوی

یہ ظاہر ہے کہ علم حاصل کرنے کے لئے تحریر وکتابت کی تعلیم اس راہ کی پہلی منزل ہے۔ اس بناپر ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قیدو العلم "تم علم کو مقید کرو (محفوظ رکھو) عبداللہ بن عمرو بن العاص اس وقت موجود تھے انھوں نے پوچھا" حضرت! علم کو کس طرح مقید کیا جائے؟ ارشاد ہوا" اس کو لکھکر"[۳]۔ حضرت عمرؓ بھی لوگوں کو حکم دیتے تھے قیدوالعلم بالکتاب"[۴]

چونکہ مسلمانوں میں لکھنا جاننے والے کم تھے اس لئے جنگ میں جو قیدی گرفتار ہوکر آتے اُن میں جو لوگ کتابت جانتے تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انھیں اس شرط پر رہا کردیتے تھے کہ وہ دس مسلمانوں کو لکھنا سکھائیں گے جیسا کہ واقعۂ بدر میں ہوا۔ ان کے علاوہ مسلمانوں میں جو لکھنا جانتے تھے آپ انھیں حکم کرتے تھے کہ اپنے دوسرے ناواقف بھائیوں کو بھی سکھادیں۔ چنانچہ عُبادۃ بن صامت سے روایت ہے کہتے ہیں کہ میں اہلِ صفہ میں سے بعض لوگوں کو لکھنے کی اور قرآن مجید کی تعلیم دیتا تھا[۵]

نتیجہ یہ ہوا کہ قریش میں اور دوسرے قبائل میں لکھنے پڑھنے کا عام چرچا ہوگیا۔ چنانچہ عہد نبوت میں جن حضرات کے ذمہ کتابت کی خدمت تھی ان میں زید بن ثابت، خلفاء اربعہ، امیر معاویہ شامل ہیں۔

---

[۱] دیوان طفیل الغنوی گب میموریل [۲] فتوح البلدان باب امرالخط۔ [۳] مستدرک حاکم ج ۱ ص ۱۰۶۔
[۴] مستدرک حاکم ج ۱ ص ۱۰۶۔ [۵] ابوداؤد کتاب البیوع باب کسب المعلم۔

حضرت ابوبکرؓ کے عہدِ خلافت میں حضرت عثمان بن عفانؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ یہ کام کرتے تھے۔ حضرت عمرؓ کے کاتب خاص زید بن ثابت کے ساتھ عبداللہ بن خلف اور معیقب الدوسی بھی تھے حضرتِ عثمان کے عہد میں حمران بن ابان اور مروان بن الحکم کتابت کا کام کرتے تھے۔ اور حضرت علیؓ اپنے عہدِ خلافت میں حضرت عبداللہ بن ابی رافع اور سعید بن نجران الہمدانی سے کتابت کا کام لیتے تھے لیکن یہ وہ حضرات ہیں جو کتابت میں خاص امتیاز رکھتے تھے اور اس حیثیت سے مشہور تھے۔ ورنہ کاتبین کی کثرت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ صاحبِ مواہب لدنیہ صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کاتبین کی نسبت لکھتے ہیں۔

واما کتابہ فجمع کثیر و جمٌّ غفیر	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کاتبین کی تعداد بہت
ذکرھم بعض المحدثین فی تالیف لہٗ	زیادہ ہے۔ بعض محدثین نے صرف اسی موضوع
بدیع استوعب فیہ جملًا من اخبارھم	پر عمدہ کتابیں تالیف کی ہیں جن میں ان کاتبین
ونبذًا من سیرھم واثارھم[1]	کے چیدہ چیدہ حالات اور کارنامے بیان کئے ہیں۔

صبح الاعشیٰ جلد اول میں بھی ان کاتبین کی ایک طویل فہرست مندرج ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد و ایما سے جو صحابہ لکھنا جان گئے تھے ان کو بڑی وقعت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ چنانچہ علامہ ابن سعد طبقات میں ان صحابہ کا ذکر کرتے ہیں تو ان کے دوسرے فضائل و مناقب کے ساتھ نمایاں طور پر اس کا بھی ذکر کرتے جاتے ہیں کہ یہ لکھنا جانتے تھے۔

دوسری زبانوں کی تعلیم کا حکم لکھنا جاننے کے علاوہ تحصیل علم کے لئے دوسری ضروری چیز یہ ہے کہ جن قوموں کی زبانوں میں علمی ذخیرے ہوں ان کی زبان سیکھی جائے۔ ہمارے طرزِ قدیم کے علماء کو یہ سنکر تعجب ہوگا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سریانی زبان میں خطوط آنے لگے تو آپ نے

---

[1] زرقانی ج ۳ ص ۳۵۶

زید بن ثابت کو اس زبان کے سیکھنے کا امر فرمایا جس کی انھوں نے اتنی تعلیم حاصل کر لی کہ وہ عربی کی طرح سریانی میں بھی لکھنے پڑھنے کا کام کر لیتے تھے۔ ۵۱

ایک روایت میں وہ خود فرماتے ہیں کہ مجھکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عبرانی زبان سیکھنے کا امر فرمایا تو میں نے یہ زبان پندرہ دن میں سیکھ لی۔ پھر میں اس زبان میں آنحضرتؐ کی طرف سے یہود سے مراسلت کرتا تھا اور یہود کی جو تحریریں آپ کے نام آتی تھیں وہ بھی آپ کو پڑھکر سناتا تھا۔ ۵۲

صاحب عقد الفرید کا بیان ہے کہ زید بن ثابت نے ان زبانوں کے علاوہ دوسری زبانیں بھی مثلاً فارسی شاہِ ایران کے سفیر سے۔ رومی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دربان سے۔ حبشی آپ کے ایک خادم سے اور قبطی آنحضرتؐ کے ایک دوسرے خادم سے سیکھی تھیں ۵۳ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ مشہور اور جلیل القدر صحابی ہیں۔ آپ کے ہاں سو غلام تھے جو مختلف زبانیں بولتے تھے۔ اور آپ ان میں سے ہر ایک سے اس کی زبان میں گفتگو کرتے تھے ۵۴ حضرت عمرؓ بھی عبرانی زبان جانتے تھے چنانچہ ایک روایت ہے کہ ایک دفعہ حضرت عمرؓ توریت کا ایک نسخہ آنحضرتؐ کے پاس لے گئے اور اس کو پڑھنا شروع کر دیا وہ پڑھتے جاتے تھے اور آنحضرتؐ کا چہرہ متغیر ہوتا جاتا تھا۔ ۵۵۔ چونکہ اس وقت تک توریت کا ترجمہ عربی زبان میں نہیں ہوا تھا۔ اس بنا پر یہ یقینی ہے کہ حضرت عمرؓ توریت کا عربی ترجمہ نہیں بلکہ خود اصل توریت ہی پڑھتے ہوں گے۔ اس کے علاوہ صحیح روایات سے یہ بھی ثابت ہے کہ یہودیوں کے ہاں جس دن توریت کا درس ہوتا تھا حضرت عمرؓ اس میں شریک ہوتے تھے، خود ان کا بیان ہے کہ میں یہودیوں کے درس کے دن اُن کے ہاں جایا کرتا تھا۔ چنانچہ یہودی کہا کرتے تھے کہ تمہارے ہم مذہبوں میں سے ہم تم کو سب سے زیادہ

---

۵۱ اسد الغابہ ج ۲ ص ۲۲۲۔ ۵۲ فتوح البلدان ص ۴۶۰۔

۵۳ بحوالۂ الاسلام والحضارۃ العربیۃ لکرد علی ج ۱ ص ۱۶۳۔ ۵۴ مستدرک حاکم ج ۳ ص ۵۴۹۔

۵۵ مسند دارمی مطبوعۂ کانپور ص ۶۲

پسند کرتے ہیں کیونکہ تم ہمارے پاس آتے جاتے ہو۔[۵۱]

علوم وفنون کی ابتدائی صورت

قرآن مجید کی تعلیم اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فیضِ تربیت سے صحابہ کرام میں جو علمی ذوق پیدا ہوگیا تھا اس کا اثر یہ تھا کہ وہ ہر چیز کو خواہ دین سے متعلق ہو یا دنیا سے بنگاہِ غور وخوض دیکھتے تھے۔ اس کی حقیقت کو سمجھنے کی کوشش کرتے تھے اور جو بات سمجھ میں نہیں آتی تھی اُسے دریافت کرتے تھے۔ اور جو صحابہ علم میں ممتاز تھے ان کی یہ خصوصیت نمایاں طور پر بیان کی جاتی تھی چنانچہ ایک مرتبہ حضرت عمرؓ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی نسبت ارشاد فرمایا "ذاکم فتی الکھول ان لہ لسانا سؤلا وقلبا عقولا"[۵۲]۔ یہ ادھیڑ عمر کے لوگوں میں نوجوان ہیں بے شبہ ان کے پاس سوال کرنے والی زبان اور عقلمند دل ہے۔

اس موقع پر البتہ یہ فراموش نہ کرنا چاہیے کہ اس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک ایسی قوم کی دماغی اور ذہنی تربیت کر رہے تھے جو دنیا کی دوسری متمدن اور مہذب قوموں سے بالکل الگ تھلگ اپنے ایک خاص ماحول میں زندگی بسر کرنے کی عادی تھی۔ اور جس کے مخصوص خیالات وعقائد اس درجہ راسخ اور مضبوط تھے کہ ان کو جڑ بنیاد سے اکھاڑ کر پھینکنا اور ان کے بجائے خالص اسلامی عقائد وتصورات کا اُن کے ذہن نشین کرنا۔ اور پھر اُن سے ایک عالمگیر اور صالح ترین نظامِ تمدن واجتماع کو چلانے کا کام لینا ہمہ تن یکسوئی اور ایک خاص اندازِ تربیت وتعلیم کا متقاضی تھا۔ اس بنا پر یہ ظاہر ہے کہ اس زمانہ میں نہ علوم وفنون اپنے اصطلاحی معنیٰ کے اعتبار سے مدون اور مرتب ہوسکتے تھے اور نہ یہ ممکن تھا کہ جب تک عربوں میں اسلامی وجدانِ صحیح پختہ تر نہ ہوجاتا انھیں دین کے علاوہ کسی اور چیز کی طرف متوجہ ہونے کا موقع دیا جاتا۔

ان وجوہ واسباب کی بنا پر اس عہد کے مسلمانوں میں جو علمی رجحانات پیدا ہوئے ان میں دو باتیں صاف طور پر نمایاں ہوتی ہیں۔

---

[۵۱] کنز العمال بروایت بیہقی وغیرہ ج ۱ ص ۲۳۳۔ [۵۲] اتقان ج ۲ ص ۱۸۷۔

(۱) ایک یہ کہ مسلمانوں میں جو علمی افکار و احساسات پیدا ہوئے اور جنھوں نے دوسری صدی ہجری میں مستقل علوم و فنون کی صورت اختیار کرلی اُن پر خالص علمی رنگ کے بجائے دینی اور مذہبی رنگ چڑھا ہوا تھا۔

(۲) دوسری چیز یہ ہے کہ یہ تمام علمی افکار و مسائل صرف قول و سماع تک محدود رہے اور رسمی طور پر تبویب و ترتیب کے ساتھ مدون نہ ہوئے۔ اب ہم ذیل میں اس کی تشریح کرتے ہیں۔

جب تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس عالم آب و گل میں جلوہ فرما رہے فرزندانِ اسلام کا حال یہ رہا کہ انھیں زندگی میں جو ضرورت پیش آتی تھی اس کے متعلق بے تکلف آپ سے دریافت کرلیتے تھے اور آپ یا تو اس کا جواب فوراً ارشاد فرما دیتے تھے یا وحی کا انتظار کرتے اور اس کے بعد جواب دیتے تھے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول یہ تھا کہ آپ سے جو بات پوچھی جاتی تھی آپ اس کا تشفی بخش جواب دیکر سائل کو معقولیت سے قائل کرتے تھے محض عقیدت کے جوش سے کسی کو خاموش نہیں کرتے تھے اس بنا پر صحابۂ کرام بھی قرآن مجید کی ایک ایک آیت اور آپ کے ایک ایک ارشاد پر خوب غور و تدبر کرتے تھے چنانچہ ابو عبدالرحمٰن سلمی سے روایت ہے کہ صحابہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دس آیتیں سیکھتے تھے تو جب تک ان کی علمی اور عملی حقیقت کو نہیں جان لیتے تھے آگے نہیں بڑھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت انس فرماتے ہیں کہ ہم میں سے جب کوئی سورۂ بقرہ اور آل عمران پڑھ لیتا تھا تو ہماری نگاہوں میں بڑا ہو جاتا تھا[۱]

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد صحابہ کرام عرب سے نکلکر دوسرے ملکوں میں گئے ان ملکوں کی قوموں سے میل جول پیدا ہوا حکومتِ اسلامی کے حدود وسیع ہوئے تو اسی اعتبار سے زندگی کے مسائل اور ضرورتوں میں بھی اضافہ ہوتا رہا اور اب انھوں نے کتاب و سنت کو اصل قرار دیکر ان سے احکام و مسائل کا استنباط شروع کردیا۔ اس تقریب سے ان کو اصول و فروع کی تشخیص و تعیین کرنی پڑی۔ یہی اصول و فروع آگے چل کر باقاعدہ مدون و مرتب ہوگئے تو اُن پر اصولِ فقہ کی عمارت کھڑی ہوئی۔ پھر چونکہ ایک طرف

---

[۱] مسند احمد بن حنبل۔

صحابۂ کرام کا مذاق علمی تھا اور دوسری جانب کتاب وسنت یہ ہی دو چیزیں اسلامی حیات کا سرچشمہ تھیں اس لئے کتاب وسنت کے ہی تعلق سے بہت سے علوم پیدا ہو گئے۔ علامہ جلال الدین سیوطی نے اپنی مشہور کتاب الاتقان میں صرف ان علوم کی تعداد اسّی بتائی ہے جو قرآن مجید سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور جن پر علماءِ اسلام نے مستقل اور ضخیم کتابیں تصنیف کی ہیں [۱] علوم القرآن کے علاوہ جو علوم صرف حدیث کے تعلق سے معرضِ وجود میں آئے۔ مقدمہ ابن صلاح میں ان کی تعداد ۶۵ بتائی گئی ہے [۲] یہ ظاہر ہے کہ ان علوم نے اگرچہ باقاعدہ تدوین کی صورت بعد میں اختیار کی لیکن ان کا ہیولیٰ صحابہ کرام کے اقوال واعمال آرار، واجتہادات اور طرقِ استنباط واستخراجِ احکام سے ہی تیار ہوا ہے۔

یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ قرآن مجید اور سنت کے تعلق سے جو علوم معرضِ وجود میں آئے وہ سب دینی اور شرعی علوم وفنون ہیں۔ نہیں۔ بلکہ قرآن وسنت کے اکثر وبیشتر مسائل ایسے ہیں جن کی علمی تفہیم اور عقلی تشریح اس وقت تک ناممکن ہے جب تک کہ انسان ان علوم میں کافی بصیرت نہ رکھتا ہو جن کو ہمارے زمانہ میں تعلیمِ جدید کے نصاب کے علوم یا دنیوی علوم کہا جاتا ہے۔ مثلاً قرآن مجید دعوت دیتا ہے کہ ہم گردشِ لیل ونہار، تغیراتِ موسمی۔ چاند سورج اور ستاروں کا طلوع وغروب۔ طوفانوں اور زلزلوں کا آنا۔ بعض خاص خاص نباتات حیوانات اور جمادات ان سب کو بہ نظرِ غور دیکھیں تو اب یہ ظاہر ہے کہ ہم قرآن مجید کی اس دعوت کے منشا سے اس وقت تک عہدہ برآ نہیں ہو سکتے جب تک کہ ہم یہ نہ معلوم کرلیں کہ آسمان کی حقیقت کیا ہے؟ سورج اور چاند اور ستارے کیوں ہمیں کبھی نظر آتے ہیں اور کبھی نظر نہیں آتے۔ موسموں کا تغیر وتبدل کن اسباب کا نتیجہ ہوتا ہے۔ حیوانات۔ نباتات اور جمادات ان کے انواع واصناف کیا کیا ہیں؟ اور پھر ہر نوع اور صنف کی نوعی اور صنفی خصوصیتیں کیا ہیں؟ اسی طرح قرآن مجید میں اُممِ قدیمہ کا ذکر بار بار آیا ہے، تو اب ہر وہ شخص جو قرآن کا علمی نقطۂ نظر سے مطالعہ کرتا ہے اس کے لئے یہ جاننا ناگزیر ہو جاتا ہے کہ یہ قومیں

---

[۱] الاتقان فی علوم القرآن از ص ۱۲۵ تا ص ۱۳۳ - [۲] مقدمۂ ابن صلاح ص ۶

کون تھیں؟ کہاں آباد تھیں؟ کس طرح بنیں اور بن بن کر بگڑ گئیں؟ اور کب سے کب تک آباد رہیں؟ پھر بگڑیں تو ان کے بگڑنے اور تباہ و برباد ہونے کے اسباب کیا تھے؟ ان کے علاوہ قرآن جنگ اور امن دونوں کے زمانوں کے متعلق ایک پورا نظامِ اجتماعی پیش کرتا ہے جس میں ملک کا مالی نظم و نسق، مختلف محکموں اور اداروں کی ترتیب، دوسری قوموں سے تعلقاتِ تجارت، ملک کے اقتصادی اور معاشی ذرائع و وسائل کا استعمال، مجرموں کو سزائیں دینے اور لوگوں کے مقدمات فیصل کرنے کے لئے عدالتوں کا قیام اور انتظام۔ یہ تمام چیزیں اصولی اور اساسی طور پر بیان کی گئی ہیں۔ پھر یہ ظاہر ہے کہ تمدن جتنا جتنا وسیع ہوتا جائیگا۔ اسی قدر ان مسائل میں ترتیب و تدوین اور طریقِ غور و خوض کے اعتبار سے وسعت پیدا ہوتی جائے گی۔ اس بنا پر قرآن ان احکام کی تعلیم دیکر ہم کو اس بات کی بھی تلقین کرتا ہے کہ ہم علم اقتصادیات۔ قانون اور علم عمرانیات سے بھی واقفیت بہم پہنچائیں تاکہ ان علوم کی روشنی میں قرآن مجید کے بتائے ہوئے قوانین و احکام کی تشریح کر سکیں اور قرآنی نظریات و اصول کا دوسرے نظریات و اصول سے مقابلہ و موازنہ کر کے قرآنی نظریات کے علمی پہلوؤں پر بصیرت کے ساتھ حاوی ہو سکیں۔

پھر وفی انفسکم افلا تبصرون۔ کو اور انسانی خلقت و آفرینش کے مختلف مدارج و مراتب کو بیان کر کے قرآن ہم کو اس بات کی بھی دعوت دیتا ہے کہ ہم اپنے وجود کی حقیقت۔ اعضاء کی ترکیب، ان کا طبعی نشو و نما اور روح اور جسم کے اتصال کی کیفیت۔ پھر اعضاء کے مختلف عوارض و خواص وغیرہ ان تمام چیزوں کا علمی نقطۂ نظر سے مطالعہ کریں اور قرآن کی حقانیت و صداقت کا اعتراف کریں۔

یہاں اس نکتہ کو ملحوظ خاطر رکھنا چاہیے کہ قرآن مجید ہم کو جو ان تمام کائناتِ عالم میں غور و فکر کرنے کی دعوت دیتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ پورا کارخانۂ عالم ایک خاص نظم و نسق کے ماتحت چل رہا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ تمام چیزیں سلسلۂ اسباب و مسببات اور رشتۂ علل و معلولات کے ساتھ وابستہ ہیں ورنہ اگر ان اشیاء میں کوئی خاص ہم آہنگی اور یکسانیت نہ پائی جاتی تو پھر ان میں کوئی ایسی چیز نہ ہوتی جو ہمارے

لئے دعوتِ غور وفکر کا موجب بنتی۔ اب جو ہم کو ان چیزوں میں غور وفکر کرنے کی دعوت دی جاتی ہے تو اُس کے معنیٰ یہی ہیں کہ ہم سلسلۂ اسباب و مسببات کو تحقیقی نظر سے دیکھیں اور پھر یہ معلوم کریں کہ آخر سبب میں سببیت اور علت میں علیّت کہاں سے آئی۔ اس طرح ہم خدا کی عظمت و برتری کے تصور تک پہنچ سکیں گے۔

ان تعلیمات کے ذریعہ قرآن مجید نے صحابۂ کرام میں جو علمی ذوق پیدا کردیا تھا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ قرآن نے جن چیزوں کی طرف اجمالی اشارے کئے تھے صحابۂ کرام اپنے ماحول میں ان اشاروں کی تفصیلات معلوم کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ مثلاً قرآن مجید میں اُممِ قدیمہ کا ذکر ہے۔ عرب کے احبار یہود کو اپنی مذہبی کتاب کے توسل سے ان قوموں کے متعلق کچھ زیادہ معلومات تھیں اس لئے صحابہ کرام اپنے ذوقِ جستجو کو تسکین دینے کے لئے ان سے اُممِ قدیمہ کے حالات دریافت کرتے تھے لیکن چونکہ ان لوگوں کی آسمانی کتاب محرف تھی اور اس میں اصلی واقعات کے ساتھ بعض من گھڑت افسانے بھی شامل ہوگئے تھے اس بنا پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہوتا تھا تو آپ منع فرمادیتے تھے۔ چنانچہ ایک مرتبہ حضرت عمرؓ کے ہاتھ میں آپ نے صحیفۂ یہود دیکھا تو اس پر ناراضگی کا اظہار فرمایا۔ بہرحال اس سے یہ بات ضرور ثابت ہوتی ہے کہ صحابۂ کرام کو معلومات حاصل کرنے کا ذوق تھا اور یہ سب کچھ قرآنی تعلیم کا صدقہ تھا۔

پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اسرائیلی روایات پر روک ٹوک کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ علم حاصل کرنے کے لئے ہم کو وہی ذرائع اختیار کرنے چاہئیں جن سے ہم کو علم صحیح کی دولت مل سکے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ جو اسرائیلی روایات صحیح تھیں صحابہ میں ان کی کافی اشاعت ہوئی۔ اسی طرح صحابہ کو اگر قرآن مجید کے کسی لفظ کے معنیٰ اور مفہوم کا یقین نہیں ہوتا تھا تو وہ عہدِ جاہلیت کے اشعار سے استدلال کرتے تھے اور ان کی روشنی میں قرآنی لفظ کے معنیٰ کی تعیین کرتے تھے۔

(باقی آئندہ)

تلخیص و ترجمہ

مسلمانوں کا نظامِ مالیات

تاریخی نقطۂ نظر سے

(۲)

سلسلہ کے لئے دیکھئے برہان بابت جولائی ۱۹۴۲ء

جزیہ جزیہ رقم کی ایک معین مقدار کا نام ہے جو ذمیوں سے لی جاتی تھی اور مسلمان ہونے کے بعد ساقط ہوجاتی تھی! خراج اور جزیہ میں اتنا فرق تھا کہ وہ زمین سے لیا جاتا تھا اور مسلمان ہونے سے اس پر کوئی اثر نہ پڑتا تھا، جزیہ جانوں کا ٹیکس تھا اور اسلام لانے سے معاف ہوجاتا تھا، دوسرے جزیہ کی بنیاد "نصِ قرآنی"[۱] پر قائم ہے اور خراج کی اساس "اجتہاد" پر ہے۔

جزیہ، ذمیوں پر زکوٰۃ کی جگہ فرض تھا مسلمان اور ذمی دونوں ایک ریاست (State) کے شہری (Civilians) خیال کئے جاتے تھے ان کے حقوق میں کسی قسم کا امتیاز نہ تھا، مسلم ریاست ان کے جان و مال کا ذمہ لیتی تھی اور ضروری تھا کہ جزیہ کی رقم ذمیوں کی فلاح و بہبود تعلیم و ترقی اور ان کی دوسری ضروریات پر صرف کی جائے[۲] شریعت نے جزیہ انھیں ذمیوں پر واجب قرار دیا تھا جو اگر مسلمان ہوتے تو اُن پر "جہاد" فرض ہوتا!

جزیہ کی مقدار حسب ذیل تھی

(۱) دولت مندوں سے ۴۸ درہم سالانہ

---

[۱] آیتہ ۲۹ سورۂ توبہ۔ [۲] الاحکام السلطانیہ ص ۱۳۷۔

(۲) متوسط طبقہ سے ۲۴ درہم سالانہ

(۳) ادنیٰ طبقہ سے ۱۲ درہم سالانہ

غریبوں، بے بسوں، اندھوں، اپاہجوں، مجنونوں اور دوسرے معذور افراد سے جزیہ نہ لیا جاتا تھا، راہب اگر متمول نہ ہوتے تو انھیں بھی جزیہ ادا نہ کرنا پڑتا تھا، یہ صرف عاقل، بالغ اور آزاد مردوں پر واجب تھا، عورتوں اور بچوں سے نہ لیا جاتا تھا! [۱]

جزیہ اسلام کا جدید تخیل نہ تھا، یونانیوں نے اسے سب سے پہلے ایشیائے کوچک کے باشندوں پر ۵۰۰ ق م میں عائد کیا تھا، رومیوں اور ایرانیوں نے ان کی تقلید کی تھی اور اپنی مفتوحہ قوموں پر اسے لازمی قرار دیا تھا مسلمانوں کا نظام جزیہ ایرانیوں کے نظام جزیہ سے بہت کچھ ملتا جلتا ہے۔

مسلمان فرماں رواؤں کا اصول تھا کہ وہ جزیہ وصول کرنے میں عدل و انصاف اور نرمی کا برتاؤ کرتے تھے۔ اسلام کا قانون تھا "جزیہ وصول کرنے کے لئے کسی ذمی کو زدوکوب نہ کیا جائیگا، نہ دھوپ وغیرہ میں کھڑا کیا جائے گا، نہ بدن داغ کر یا کسی دوسری طرح جسمانی اذیت پہنچائی جائے گی، ان سے نرمی برتی جائے گی، سہل انکاری کی حالت میں صرف حوالات میں بند کیا جاسکتا ہے مگر ادائیگی کے بعد فوراً رہا کردیا جائے گا۔"

قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) امام ابویوسفؒ نے ہارون رشید (۱۷۰ھ - ۱۹۳ھ = ۷۸۶ء - ۸۰۹ء) کو ایک خط میں لکھا تھا "آپ کا فرض ہے، ذمیوں سے رواداری برتیں، یہ آپ کے ابن عم آنحضرت صلعم کا معمول تھا۔ ان کی ضرورتوں سے بے خبر نہ رہئے، ان پر جبر و جور اور زیادتی نہ ہونے پائے، جزیہ کے ماسوا اور ان کا مال نہ لیا جائے، آنحضرتؐ، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے ان آخری الفاظ سے آپ ناواقف نہ ہوں گے "ذمیوں سے بھلائی کرنا، ان سے رواداری برتنا، انھیں کسی قسم کی تکلیف

---

[۱] کتاب الخراج ص ۶۹ - ۷۲، الجامع لاحکام القرآن و قرطبی ج ۸ ص ۱۰۸، الاحکام السلطانیہ ص ۱۳۹۔

نہ ہونے دینا۔[۱] عہد عباسیہ میں ذمیوں کے حقوق کے تحفظ اور ان کی دوسری ضروریات کا لحاظ رکھنے کے لئے ایک مستقل محکمہ قائم تھا[۲]

زکوٰۃ | انواع زکوٰۃ پانچ ہیں :-

(۱) سونا، چاندی : سونا بیس مثقال اور چاندی ۲۰۰ درہم ہو اور ایک سال ان پر گذر جائے تو ۱/۴۰ حصہ دینا پڑتا تھا۔

(۲) مویشی : ان میں اونٹ، گائے، بیل اور بھیڑ بکری داخل ہیں، یہ ضروری تھا کہ وہ بار برداری گھی دودھ، اور افزائش نسل کے لئے پالے گئے ہوں اور سال کی اکثر مدت میں چرتے رہے ہوں، گھوڑے گدھے اور خچر اگر تجارت کے لئے نہ ہوں تو ان پر زکوٰۃ[۳] واجب نہیں ہے۔

(۳) سامانِ تجارت : تجارت کا سامان اگر سونے چاندی کے "نصاب" تک پہنچ جاتا تھا اور اس پر ایک سال بھی پورا گذر جاتا تھا تو ۱/۴۰ دینا پڑتا تھا۔

(۴) سونے چاندی کی کانیں اور خزانہ : قانونِ شریعت میں ان دونوں کی ایک حیثیت تھی اگر دارالحرب ہوتا تو ۱/۵ حصہ ریاست کا ہوتا تھا، "ارض صلح" میں ۱/۴۰ حصہ ریاست کا تھا اور باقی پانے والے کا حق تھا[۴]

(۵) غلہ اور پھل : اگر زمینیں بارش اور قدرتی نالیوں کے ذریعہ سیراب ہوتی ہیں تو ان کی پیداوار کا ۱/۱۰ حصہ لیا جاتا تھا، ۱/۲۰ اس وقت لیا جاتا تھا جب انھیں سینچنا پڑا ہو اور نشو و نما میں کاوشیں اٹھانی پڑی ہوں،[۵]

---

۱ الاحکام السلطانیہ ص ۱۳۷ -

2 Sayed Amir Ali, A Short - History of the Saracens, P. 415

۳ دیکھیے تفصیل کتبِ فقہ میں۔ ۴ صحیح بخاری -

۵ صحیح بخاری، الجامع لاحکام القرآن ج ۷ ص ۹۹ الفقہ علیٰ مذاہب الاربعہ

فئے | محارب قوموں کا جو مال بغیر کسی قسم کی جنگ وجدال کے ہاتھ آئے وہ فئ کہلاتا ہے۔
فئے کا ⅕ حصہ، پانچ حصوں میں تقسیم کیا جاتا تھا، ایک حصہ آنحضرتؐ کی زندگی میں آپ کا ہوتا تھا اور باقی چار حصے آنحضرتؐ کے قرابت داروں، یتیموں، مسکینوں اور بے زادراہ مسافروں کو دیدیئے جاتے تھے، ⅘ حصہ حضرت عمرؓ کے ابتدائی دور تک فوج میں سامانِ جنگ خریدنے کے لئے تقسیم کردیا جاتا تھا، حضرت عمرؓ نے سامانِ جنگ فراہم کرنے کا باقاعدہ انتظام حکومت کی طرف سے کردیا تھا اور اس کے لئے حکومت کا ایک علیحدہ شعبہ قائم تھا، اس کے بعد یہ مال بیت المال میں داخل کردیا جاتا تھا۔

غنیمت | غنیمت اس مال ودولت کو کہا جاتا تھا جو مسلمانوں نے غیر مسلموں سے مقابلہ کے بعد حاصل کیا ہو یہ چار قسم کا ہوتا تھا، مرد قیدی، عورتیں اور بچے، زمینیں، مال ودولت، قیدیوں کے بارے میں امیر کو اختیار تھا سب کو رہا کردے، سب کو قتل کردے یا انھیں مجاہدین میں تقسیم کردے۔ اہلِ کتاب کی عورتوں اور ان کے بچوں کو مجاہدین میں تقسیم کردیا جاتا تھا اور ان کا قتل جائز نہ تھا اگر یہ مشرک اور دہریہ ہوتے تھے اور اسلام لانے سے انکار ہوتا تھا تو امیر کو اختیار تھا کہ انھیں غلام بنالیا جائے یا قتل کردیا جائے[۵] تقسیم کے وقت یہ خیال رکھا جاتا تھا کہ ماں سے بچہ کو جدا نہ کیا جائے۔

زمینیں، جن کے مالک قتل، قید یا جلاوطنی کی وجہ سے فنا ہو گئے ہوں، مجاہدین میں تقسیم کردی جاتی تھیں یا ان کی اجازت سے مفاد عامہ کے لئے وقف کردی جاتی تھیں۔

مال ودولت کا ⅕ حصہ، فئ کی طرح پانچ حصوں میں تقسیم کردیا جاتا تھا اور ⅘ حصہ مجاہدین کا حق سمجھا جاتا تھا تقسیم میں سوار کو پیدل سے دگنا دیا جاتا تھا۔[۱]

عشر | عشر یا ⅒ حصہ ان غیر مسلم[۲] تاجروں کے سامان سے لیا جاتا تھا جو دارالحرب سے دارالاسلام

---

[۱] دیکھئے تفصیل الجامع لاحکام القرآن ج ۸ ص ۱-۲۰، ج ۴ ص ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، احکام القرآن (ابن عربی) ج ۱ ص ۳۵۴۔ الاحکام السلطانیہ ص ۱۳۵۔ [۲] صبح الاعشیٰ ج ۳ ص ۲۶۳۔ [۵] یہ مسائل قدرے تفصیل طلب ہیں (برہان)

میں تجارت کرنے آتے تھے، یہ سال میں ایک دفعہ ادا کرنا پڑتا تھا۔

بیت المال کے وسائل آمدنی میں گرا پڑا ہوا مال، لاوارثی دولت اور زرِ مصالحت بھی داخل تھا۔

خلافتِ راشدہ کے ذرائع آمدنی کا یہ ایک اجمالی خاکہ ہے۔

عہدِ بنی امیہ | بنوامیہ کے دور میں نہ صرف جزیہ کی مقدار بڑھا دی گئی بلکہ اور نئے ٹیکس بھی لگا دیئے گئے، امیر معاویہؓ (سالھ - سنہ ۶۶۱ء - سنہ ۶۸۰ء) نے اپنے گورنر مصر وردان کو لکھا تھا "ہر قبطی مرد پر ایک قیراط بڑھا دو" حجاج بن یوسف کے بھائی نے یمن[۵۱] کی زمینوں پر عشر کے ماسوا ایک اور ٹیکس لگا دیا تھا۔ عبدالملک بن مروان نے تمام خراساں کی مردم شماری کرائی تھی اور ہر فرد پر ایک جدید ٹیکس لگا دیا تھا۔ اسی پر اکتفا نہ کیا تھا بلکہ مقررہ جزیہ کی مقدار میں تین دینار کا اضافہ بھی کر دیا تھا[۵۲]، اسی طرح عراق کے باشندوں پر نئے ٹیکس عائد کر دیئے تھے، یہ وہ وقت تھا جب انھیں پچھلے ٹیکس ادا کرنے بھی دوبھر تھے۔

حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ (سنہ ۹۹ء - سنہ ۱۰۱ھ - سنہ ۷۱۷ء - سنہ ۷۲۰ء) نے خراج کے افسروں کے نام حکم جاری کیا تھا "خراج کے درہموں کی مالیت ۱۴ قیراط سے زیادہ نہ ہو" یہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں کہ اس زمانہ میں مختلف مالیت کے درہم چلتے تھے، اس لئے افسروں کو اس کا موقع ملتا تھا کہ زیادہ مالیت کے درہم شہریوں سے وصول کریں اور انھیں بدل کر کم مالیت کے بیت المال میں داخل کر دیں۔[۵۳]

عبیداللہ بن زیاد گورنر عراق نے خراج کے عرب افسروں کی جگہ ایرانی افسر مقرر کر دئے تھے یہ بڑے بڑے زمیندار ہوتے تھے، تجربہ نے ثابت کر دیا "وہ زیادہ ایمان دار اور صاحب بصیرت ہیں[۵۴]۔"

عبدالملک بن مروان نے اپنے غیر معمولی سیاسی تدبر سے ٹیکس کا نظام نہایت بلند معیار پر

---

۵۱ فتوح البلدان بلاذری ص ۷۳   ۵۲ کتاب الخراج ص ۲۳

۵۳ تفصیل ملاحظہ ہو تاریخ یعقوبی ج ۲ ص ۲۵۸۔ ۵۴ طبری جلد ۲ قسم ثانی ص ۴۵۸ و ۹۹۵

پہنچا دیا تھا۔ ٹیکس کے افسران کو ایک پائی بھی غبن کرنے کی جرأت نہ ہوسکتی تھی، وہ نہایت سختی سے ان کا محاسبہ کرتا تھا، رشوت خور اور بددیانت افسروں کو معزول کرکے انھیں لرزہ خیز سزائیں دیتا تھا اور ان سے ایک ایک حبہ اگلوا لیتا تھا۔ [۱]

بنی امیہ کے زوال کے ساتھ ان کا نظامِ مالیات بھی ابتر ہوتا گیا تھا۔ انتہا یہ تھی کہ ۱۳۲ھ مطابق ۷۵۰ء میں جب وہ عباسیوں کے ساتھ موت و زندگی کی کشمکش میں مبتلا تھے، اس وقت فوج کی تنخواہیں ادا کرنے کے لئے خزانہ میں ایک حبہ نہ تھا، نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی فوج عباسیوں کے ساتھ مل گئی اور دمشق کے قلعوں پر بنی امیہ کی جگہ عباسیوں کا سیاہ پرچم لہرانے لگا۔ یہ آخر ۱۳۲ھ کا واقعہ ہے۔

ع۔ ص

---

[۱] Recherches Surla Domination Arabe, le Chiiitisme et les Crafances Messianiques Soun le Khalifat des Omayades P. 27-33. عربوں کی حکومت، شیعیت اور اسرائیلیات۔

ادبیات

ایک حدیث کی شاعرانہ تفسیر

از جناب الم صاحب مظفرنگری

ایک دن صاحبِ قرآں نے حذیفہ سے کہا ۔۔۔ یاد رکھنا یہ وصیت مری اے مشفقِ من

جب مسلمان شقاوت کا نشانہ بن جائیں ۔۔۔ اور پا جائے رواج ان میں عداوت کا چلن

ان میں باقی نہ رہے رسمِ اخوت کا نشاں ۔۔۔ ایک کا ایک سراسر بنے جانی دشمن

غالب آجائے دلوں پر اثرِ بغض و نفاق ۔۔۔ بھائی سے بھائی ہو اور باپ سے بیٹا بدظن

وحشیانہ ہوں چلن ان کے درندوں کی طرح ۔۔۔ خون کا ایک کے ہو ایک پیاسا ہمہ تن

فرقہ بندی سے کسی وقت نہ فرصت ہو انھیں ۔۔۔ ان کے گھر گھر میں رہے روز نرالی اَن بن

سب کا مذہب ہو جدا سب کا عقیدہ ہو جدا ۔۔۔ یعنی ہوں قافلۂ وحدتِ دیں کے رہزن

نئے قانون بنیں اور نئی انجمنیں ۔۔۔ نظمِ اسلام پہ ہونے لگیں سب قہقہہ زن

ہوں جوانانِ چمن ایسے دلیر و گستاخ ۔۔۔ گرمِ تنقید ہو لالہ پہ زبانِ سوسن

زلفِ سنبل پہ کرے شاخِ سمن طعنہ زنی ۔۔۔ چشمِ بلبل میں کھٹکنے لگے گل کا جوبن

بدعتیں ہونے لگیں جب یہی ہر صبح و مسا ۔۔۔ رازِ غنچوں کا کرے فاش نسیمِ گلشن

یہ بدآموزیٔ اخلاق کا عالم ہو جائے ۔۔۔ غنچہ کہنے لگے سوسن کو زبانِ الکن

نرم لہجے میں بھی پنہاں ہو زبانِ خنجر ۔۔۔ موجِ شبنم سے لگے کٹنے گلوں کی گردن

ظلم و عدوان کا مرکز ہو ہر اک ذرۂ باغ ۔۔۔ خونِ بلبل سے ہو رنگین فضائے گلشن

اہلِ حق کے لئے لازم ہے حذیفہؓ اسوقت ہو جدا فرقہ پرستوں سے بطرزِ احسن
دفعتہً کر کے یہ اعلان علیحدہ ہو جائے میں مسلمان ہوں ہرگز نہیں حامیٔ فتن
آفتیں سر پہ جو آئیں انھیں برداشت کرے سختیاں جھیل کے اس راہ میں مرنا احسن
آنچہ گفتم بتو آں بر ورقِ دل بہ نگار
بہتر از فرقہ پرستی بہ مصیبت مردن

غزل

از جناب خمار صاحب بارہ بنکوی

اب اتنی رہ و رسم ہے زندگی سے کہ جیسے ملے اجنبی اجنبی سے
منہ اک اک کا تکتا ہوں میں بیکسی سے سہارا نہ ٹوٹے کسی کا کسی سے
جدا ہو کے مجھ سے کوئی جا رہا ہے گلے مل رہی ہے اجل زندگی سے
وہ سجدے جو ہوں تابعِ ہوش زاہد بہت دور ہیں مرکزِ زندگی سے
محبت کا اک دَور ہوتا ہے وہ بھی کہ آتا ہے منھ کو کلیجہ ہنسی سے
وہ رنگیں دہن وہ تراوشِ سخن کی مہک نکلے گویا شگفتہ کلی سے
سکوں تیرے قدموں سے لپٹا رہیگا گزر جا حدودِ ملال و خوشی سے
وہ تیری جدائی کے دن توبہ توبہ کہ راتیں بھی شرما گئیں تیرگی سے
خمار اب بھی جینے کو میں جی رہا ہوں
مگر کچھ تعلق نہیں زندگی سے

زندگی

از جناب وحدی الحسینی بھوپالی

حیرتِ چشمِ کائنات، رہنِ نظارۂ حیات کیسے نظر نواز ہیں! نقش و نگارِ زندگی
گرمِ خرامِ ناز ہے، عرصۂ کارزار میں موت سے بھی عیاں ہے دیکھ جوشِ فشارِ زندگی
اس کی فضا نظارہ بار، اس کا جہان شعلہ زار سوز و تپش کے جلوہ دار، لیل و نہارِ زندگی
جھوم رہی ہیں پتیاں، پھوٹ رہی ہیں کونپلیں سب ہیں یہ برگ و بار و گل آئینہ دارِ زندگی
جلوۂ گل میں ہے نہاں، بوئے چمن میں مستتر غنچۂ نو شگفتہ میں دیکھ بہارِ زندگی
موج کے پیچ و تاب میں، برق کے اضطراب میں رقص کناں ہے مستقل، شور و شرارِ زندگی
رنج و خلش، غم و تپش، حاصل کیفِ زیست ہیں جامِ الم سے مست ہے بادہ گسارِ زندگی
نغمۂ آبشار بھی، نالۂ دلفگار بھی شورشِ برگ و بار بھی زمزمہ بارِ زندگی
موجِ شعاعِ آفتاب، حاملِ نورِ انقلاب سارا جہانِ التہاب جلوہ فشارِ زندگی
رفعتِ کوہسار پر، نزہتِ سبزہ زار پر صفحۂ روزگار پر ثبت وقارِ زندگی
چین نہیں، سکوں نہیں، لطف کشِ حیات کو صرف ہیں بیقراریاں وجہ قرارِ زندگی
پھیلی ہوئی ہے روشنی، جس کی تمام دہر میں عشق ہی پر ہے فطرۃً دار و مدارِ زندگی
عمر بھی جاوداں نہیں، سوز بھی بیکراں نہیں کیسے اٹھا سکیں گے ہم؟ لطفِ بہارِ زندگی

بر ورقِ حیات خود نقشِ دوامِ زیست کن
آبِ حیاتِ جاوداں، نوش بجامِ زیست کن

رباعیات

از جناب لطیف انور صاحب گورداسپوری

ہر پھول کو ہر کانٹے میں تولا ہم نے　　ہر رنگ میں فطرت کو ٹٹولا ہم نے
کچھ اور الجھتا ہی گیا اے انور　　اس راز کو جسقدر بھی کھولا ہم نے

(۲)

جب اپنے قریب آپ ہو جاتا ہوں　　میں اپنا رقیب آپ ہو جاتا ہوں
رہتی نہیں احتیاجِ غیر اے انور　　دکھ آپ، طبیب آپ ہو جاتا ہوں

(۳)

کانٹے تو بہت راہ میں ٹوٹے ابتک　　کیا کیا نہ مزے درد کے لوٹے ابتک
لیکن نہیں معلوم کہ اے ذوقِ سفر　　کیوں پاؤں کے چھالے نہیں پھوٹے ابتک

تبصرے

محمد رسول اللہ | مترجمہ مولانا عبیدالرحمٰن صاحب عاقل رحمانی۔ تقطیع خورد ضخامت ۹۲ صفحات، کتابت طباعت اور کاغذ بہتر قیمت ۸ ر پتہ:۔ کتابستان پوسٹ بکس ۳۱۶۴ بمبئی نمبر ۳

یہ کتاب مشہور انگریز مصنف ٹامس کارلائل کی کتاب "ہیرو اینڈ ہیرو ورشپ" کے ایک باب کا اردو ترجمہ ہے جو مصنف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر لکھا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ کارلائل بڑی حد تک غیر متعصب اور وسیع النظر عالم ہونے کے باوجود عیسائی تھا۔ اس بنا پر سیرت پر لکھتے وقت اس کا نقطہ نظر یقیناً وہ نہیں ہو سکتا جو ایک مسلمان کا ہونا چاہئے۔ یہی وجہ ہے کہ اس مضمون میں موصوف کے قلم سے متعدد باتیں ایسی نکل گئی ہیں جن کو ایک مسلمان کبھی اپنی زبان پر بھی نہیں لاسکتا، تاہم اس لحاظ سے یہ ضرور قابلِ قدر ہے کہ بحیرا راہب کا واقعہ، اسلام کا بزور شمشیر پھیلنا، کیا اسلام شہوت پرستی سکھاتا ہے" وغیرہ متعدد مسائل جن کا متعصب اور بدباطن عیسائی اور مشنری مصنفوں نے یورپ کے دورِ گذشتہ میں اسلام کے خلاف نفرت پھیلانے کی غرض سے نہایت ناپاک اور مکروہ پروپگنڈہ کیا تھا۔ ان سب کی تردید خود اُن کے ہی ایک ہم مذہب کی زبان سے جو علم و فضل میں ان لوگوں سے کہیں زیادہ ہے۔ نہایت مؤثر اور پرزور طریقہ پر ہو جاتی ہے۔ اس مضمون میں بعض مقامات پر کارلائل نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر اس محبت بھرے انداز میں کیا ہے کہ اس کے مسلمان ہونے کا شبہ ہونے لگتا ہے۔ بلکہ ایک جگہ تو یہاں تک لکھدیا ہے۔

> "اسلام یہ ہے کہ ہم تمام حکومتیں صرف اللہ کو سونپ دیں، صرف اسی پر اعتقاد رکھیں . . . . جرمنی کا سب سے بڑا شاعر گوئٹے کہتا ہے کہ" اگر اسلام یہی

جو اوپر مذکور ہوا تو پھر ہم سب مسلمان ہیں۔ بلاشبہ ہر وہ شخص جو فاضل اور شریف الخلق ہو وہ مسلمان ہے" (ص۱۵)۔

جن انگریزی خوانوں کے دماغ عیسائی مصنفین کی کتابیں پڑھنے سے مسموم ہو چکے ہوں ان کو کم از کم کارلائل کی کتاب کا یہ باب ضرور پڑھنا چاہیے۔ ترجمہ سہل اور بامحاورہ ہے البتہ ص ۳۲ پر برتری کی جگہ "برتریت" درست نہیں ہے۔

تاریخ اسلام | حصہ دوم بنی امیہ۔ از شاہ معین الدین احمد صاحب ندوی تقطیع کلاں ضخامت ۴۰۷ صفحات کتابت و طباعت اور کاغذ بہتر قیمت سے روپیہ پتہ:۔ دار المصنفین اعظم گڈھ

یہ کتاب تاریخ اسلام کا دوسرا حصہ ہے جو بنو امیہ کی صد سالہ تاریخ (از ۴۱ھ تا ۱۳۲ھ) پر مشتمل ہے۔ اس میں خلفا بنی امیہ کے حالات و سوانح۔ ان کے سیاسی اور تمدنی کارنامے۔ اندرونی اور بیرونی شورشیں۔ جنگی فتوحات۔ اور ذاتی عادات و خصائل کا مفصل بیان ہے۔ عہد بنی امیہ کی تاریخ اس لئے حد درجہ پیچیدہ اور مبہم ہے کہ اس عہد میں مسلمانوں میں مختلف سیاسی پارٹیاں قائم ہو چکی تھیں جن میں باہمی شدید رقابت تھی اور جو ایک دوسرے کے خلاف برے سے برے نقائص اور عیوب کی نشر و اشاعت کو اپنے مقصد کی تکمیل کا ذریعہ سمجھتی تھیں۔ شعرا کا کلام اور زبانی حکایتیں تو الگ رہیں۔ ان لوگوں نے اس سلسلہ میں وضع احادیث تک میں دریغ نہیں کیا۔ پھر چونکہ تصنیف و تالیف کا باقاعدہ آغاز بنو عباس کے عہد میں ہوا جو بنو امیہ کے خلاف نفرت و عداوت کے شدید جذبات رکھتے تھے۔ اس بنا پر جو تاریخیں اس زمانہ میں لکھی گئی ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان میں بنو امیہ کی اصلی اور سچی تصویر بڑی مشکل سے ہی نظر آسکتی ہے۔ تاہم زیر تبصرہ کتاب کے لائق مولف نے انھیں کتابوں کی مدد سے واقعات کو مرتب کیا ہے اور اعتدال پر قائم رہنے کی کوشش کی ہے پھر بھی کہیں کہیں کسی اموی خلیفہ کی بے جا حمایت کا اظہار ہو گیا ہے۔ مثلاً سلیمان بن عبد الملک نے محمد بن قاسم، موسیٰ بن نصیر اور اس کے بیٹے عبد العزیز اور قتیبہ بن مسلم کے ساتھ جو غیر شریفانہ سلوک کیا تھا

اس کی وجہ محض اس کی کینہ پروری تھی۔ اس میں ضعیف اور شاذ روایتوں کا سہارا لیکر تاویلیں کرنا مورخانہ دیانت کے خلاف ہے۔ ص ۲۱۶ پر کیرج کو جے پور لکھا ہے معلوم نہیں کہ اس سے کونسا جے پور مراد ہے۔ محمد بن قاسم کی فتوحات تو صرف سندھ اور ملتان تک محدود تھیں۔ ص ۲۱۸-۲۱۹-۲۲۰ اور ۲۲۱ پر "سلیمان" کی جگہ غلطی سے "ولید" اور ص ۲۲۱ پر "یزید" کے بجائے "قتیبہ" لکھا گیا ہے۔ صفحہ ۲۲ سطر تین میں ۹۹ھ کے بجائے "۹۸ھ" ہونا چاہئے۔ قسطنطنیہ پر مسلمانوں کے حملہ کی ناکامی کی بڑی وجہ یہ تھی کہ رومی ایک جدید قسم کا ہتھیار رکھتے تھے، انگریزی تاریخوں میں اس کو "یونانی آگ" "Greek Fire" سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس جدید ہتھیار کی نسبت تحقیق یہ ہے کہ یہ آجکل کے تارپیڈو کے مشابہ تھا اور جہازوں کو اڑانے کا کام کرتا تھا اس لئے لائق مصنف کا صفحہ ۲۲ پر یہ لکھنا کہ "قسطنطنیہ کی فصیل بہت اونچی تھی۔ رومی اس کے اوپر سے آگ برسا رہے تھے ...... اس لئے مسلمان چند دنوں کے محاصرہ کے بعد ناکام لوٹ آئے" صحیح نہیں ہے پھر قسطنطنیہ کو جو مشرقی یورپ کا دروازہ ہے اس کو "مشرقی یورپ کا قلب" کہنا بھی صحیح نہیں۔ صفحہ ۱۷۰ سطر ۷ میں "عمر بن عبد العزیز" کی جگہ غلطی سے "عبد اللہ بن عمر" لکھا گیا ہے۔ کتاب کے آخر میں دو صفحہ میں غلطنامہ ہے مگر پھر بھی اس میں بہت سی غلطیاں تصحیح سے رہ گئی ہیں۔ امید ہے کہ کتاب کے آئندہ اڈیشن میں ان کا خیال رکھا جائیگا۔

عہد نبوی کا نظامِ تعلیم | از جناب ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب استاذ جامعہ عثمانیہ حیدر آباد دکن۔ تقطیع کلاں ضخامت ۲۰ صفحات کتابت وطباعت متوسط قیمت ۸ ر پتہ :۔ مکتبہ مجلۂ نظامیہ حسینی علم حیدر آباد دکن۔

یہ ایک مقالہ ہے جو پہلے اسلامک کلچر حیدر آباد دکن۔ معارف اعظم گڈھ اور مجلۂ نظامیہ حیدر آباد میں شائع ہوا تھا اب اسے ادارۂ ترقی تعلیم اسلامی حیدر آباد دکن نے کتابی شکل میں چھاپا ہے۔ اس میں فاضل مقالہ نگار نے بڑی خوبی اور عمدگی سے یہ ثابت کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ میمنت مہد میں تعلیم کا کیا نظام تھا؟ علم کی کیا اہمیت تھی؟ اس کا مقصد کیا تھا؟ مردوں کی تعلیم کے کتنے شعبے تھے

عورتوں کی تعلیم کا کیا بندوبست تھا؟ معلمین کس طرح اور کیا کیا پڑھاتے اور سکھلاتے تھے۔ کہاں کہاں درس کے حلقے قائم تھے؟ وغیرہ وغیرہ۔ اس موضوع پر یہ مقالہ نہایت جامع اور پُراز معلومات ہے۔

عربی حبشی تعلقات اور نودستیاب شدہ مکتوب نبوی بنام نجاشی | از ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب استاذ جامعہ عثمانیہ، تقطیع کلاں ضخامت ۴۲ صفحات کتابت وطباعت عمدہ قیمت ۸ ر پتہ:۔ مکتبہ مجلہ نظامیہ حسینی علم حیدرآباد دکن۔

اس رسالہ میں فاضل مصنف نے اس پر بحث کی ہے کہ اسلام سے پہلے عرب اور حبش میں تعلقات کیسے تھے؟ پھر اسلام کے بعد ان تعلقات کی نوعیت کیا ہوگئی۔ اس سلسلہ میں یمن پر حبش کے قبضہ اور اس کے اسباب کا اور ابرہہ کے مکہ معظمہ پر حملہ وغیرہ کا بھی ذکر آیا ہے۔ پھر مسلمانوں کی ہجرت حبشہ کا بیان کرنے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نجاشی کے نام جو مکتوب گرامی روانہ کیا تھا اس پر ایک محققانہ اور سیر حاصل بحث ہے اور اس ذیل میں حال ہی میں جو ایک جدید مکتوبِ نبوی ملا ہے اس پر تبصرہ ہے۔ اس کے بعد حبش اور عرب کے ان تعلقات پر روشنی ڈالی گئی ہے جو خلفاء کے زمانوں میں رہے۔ مقالہ کے ساتھ مکتوبِ نبوی بنام نجاشی کا ایک عکس بھی شامل اشاعت ہے۔

تاریخ ادب ہندی | از پروفیسر سید ظہیر الدین احمد صاحب علوی مسلم یونیورسٹی علیگڈھ تقطیع خورد ضخامت ۲۵۰ صفحات کتابت طباعت اور کاغذ بہتر قیمت مجلد دو روپے پتہ:۔ لالہ رام نرائن لعل بک سیلر، الہ آباد۔

اردو میں ہندی شاعری پر تو کئی کتابیں ہیں لیکن یہ اردو میں پہلی کتاب ہے جس میں ہندی زبان کی ابتدار۔ اس کا عہد بعہد نشوونما۔ اور اس کے مختلف چار دور اور ان کی خصوصیات۔ ان دوروں کے نظم ونثر کے نمونے۔ مشہور شعرا اور ادبار کا مختصر تذکرہ۔ پھر دورِ جدید اور ہندی کے ادبی ادارے اور اس زبان کے موجودہ رجحانات، ان سب چیزوں کا مفید پُراز معلومات اور ناقدانہ بیان ہے۔ ان ابواب کے مطالعہ سے یہ بھی معلوم ہوگا کہ ہندی ادب کی ترقی اور ترویج میں ہندؤوں کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کا بھی کتنا حصہ ہے

اس سلسلہ میں مردوں کے علاوہ مسلمان خواتین کے نام بھی نظر آتے ہیں۔ آخر میں ان چند تعصب کیش ہندوؤں کی مذمت ہے جو خواہ مخواہ اردو کے خلاف مگروہ پروپگنڈہ کرکے لوگوں کو یہ یقین دلانا چاہتے ہیں کہ "اردو صرف مسلمانوں کی زبان ہے۔ کیونکہ وہ قرآنی حروف میں لکھی جاتی ہے" غرض یہ ہے کہ یہ کتاب ہندی ادب کی ایک عمدہ تاریخ ہے۔ جس کا مطالعہ علمی۔ ادبی اور سیاسی و معاشرتی ہر حیثیت سے مفید ہوگا۔ فاضل مصنف اردو اور ہندی دونوں زبانوں کے نامور ادیب اور مسلم یونیورسٹی کے استاذ ہیں، اس بنا پر صحیح معلومات۔ درست تنقید اور زبان و بیان کے لحاظ سے یہ ایک کامیاب تصنیف ہے۔ کتاب کے اول اور آخر میں ہندوستان کے دو لسانی نقشے بھی شامل اشاعت ہیں ایک نقشہ ۱۹۰۱ء کا ہے اور دوسرا ۱۹۳۱ء کا

کالا پانی یا تواریخ عجیب | از مولانا محمد جعفر صاحب تھانیسری تقطیع خورد ضخامت ۹۶ صفحات کتابت وطباعت متوسط قیمت ۸ ر پتہ عبدالعزیز تاجر کتب کشمیری بازار لاہور

۱۸۶۳ء کے آخر میں ہندوستان کی مغربی سرحد پر باغستان میں انگریزوں اور ملکی خوانین و افاغنہ کے درمیان ایک شدید جنگ ہوئی تھی جس میں ہندوستان کے بعض با اثر اور معزز مسلمانوں نے بھی حسب حیثیت خوانین کو مدد پہنچائی تھی۔ اسی سلسلہ میں مولانا محمد جعفر صاحب جو تھانیسر کے بڑے زمیندار اور عالم تھے گرفتار کئے گئے۔ ان پر مقدمہ چلا اور سرکار کی عدالت سے پھانسی کا حکم ہوا۔ مگر بعد میں اپیل کرنے پر یہ حکم منسوخ ہوکر عبور دریائے شور کے حکم میں منتقل ہوگیا۔ مولانا موصوف اٹھارہ سال تک جزائر انڈمان میں محبوس رہ کر اپنے وطن واپس آئے تو انھوں نے "تواریخ عجیب" کے نام سے ایک کتاب لکھی جس میں انھوں نے جنگ کا مختصر حال بیان کرنے کے بعد وطن سے اپنے فرار، پھر گرفتاری، ایام اسارت کی تکالیف و واردات قلبی، مقدمہ، سزایابی، پھر کالے پانی کو روانگی جزائر انڈمان کی حالت، وہاں کے قیام ہجدہ سالہ کی پوری روداد، یہ سب چیزیں عبرت انگیز و سبق آموز طریقہ پر بیان کی ہیں۔ زیر تبصرہ کتاب اسی کتاب کا پانچواں اڈیشن ہے۔

تاریخ منظوم سلاطین بہمنیہ | تقطیع ۱۸×۲۲/۸ ضخامت ۱۰۰ صفحات، کتابت وطباعت اور کاغذ بہتر۔
قیمت عہ پتہ:۔ انجمن ترقی اردو (ہند) دہلی۔

یہ کتاب "تاریخ دکن امجدیہ" مصنفہ ابوالفتح ضیارالدین محمد کے باب چہارم کا جو سلطنت شاہانِ بہمنیہ سے متعلق ہے۔ فارسی سے اردو نظم میں ترجمہ ہے جو برار کے کسی شاعر سہیل نے کیا ہے۔ یہ ترجمہ ایک مخطوطہ کی شکل میں دکن کالج پوسٹ گریجویٹ ریسرچ انسٹیٹیوٹ پونہ میں محفوظ تھا۔ ڈاکٹر محمد عبداللہ صاحب چغتائی نے اس نسخہ کو جامعہ عثمانیہ حیدرآباد کے ایک اور مخطوطہ کے ساتھ مقابلہ کرنے کے بعد مرتب کیا ہے اور اس پر ایک مقدمہ بھی لکھا ہے جس میں بانیٔ سلطنت بہمنیہ کے نسب وحسب پر بحث کرکے محمد قاسم فرشتہ کی غلط بیانی کا پردہ چاک کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ علاءالدین حسن ایرانی النسل تھا۔ اس موضوع پر ڈاکٹر چغتائی کا ایک مفصل اور محققانہ مضمون برہان میں بھی شائع ہوچکا ہے۔ منظوم ترجمہ کے شروع میں تو علاءالدین حسن کے نسب کی نسبت وہی روایت ہے جو فرشتہ سے مروی ہے مگر ص ۲۰ پر دوسری روایت بھی ہے۔ اگرچہ مورخ نے اس کو زیادہ اہمیت نہیں دی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ ترجمہ سلطنت بہمنیہ کے متعلق ایک تاریخی سودہ ہونے کے ساتھ گذشتہ صدی کی اردو نظم کا بھی ایک عمدہ نمونہ ہے۔

شرابی اور دیگر افسانے | از ایم اسلم صاحب تقطیع خورد ضخامت ۲۷۰ صفحات کتابت وطباعت اور کاغذ بہتر قیمت مجلد دو روپیہ پتہ:۔ نرائن دت سہگل اینڈ سنز بک سیلرز لوہاری گیٹ لاہور

یہ کتاب اردو کے مشہور افسانہ نگار ایم اسلم صاحب کے چودہ مختصر افسانوں کا مجموعہ ہے۔ ایم اسلم صاحب کی تحریر کی خوبی یہ ہے کہ زبان سادہ ہوتی ہے، اندازِ بیان دلکش ہوتا ہے، پلاٹ عموماً غیر فطری باتوں سے پاک ہوتا ہے اور مکالمہ نگاری میں ایک خاص جدت اور ندرت ہوتی ہے۔ یہ خصوصیات ان سب افسانوں میں بھی پائی جاتی ہیں۔ اس لئے کتاب دلچسپ اور اوقاتِ فرصت میں پڑھنے کے لائق ہے۔

+

(نظرات: بقیہ صفحہ ۱۶۴) اس کا واحد سبب قومی عصبیت و خود غرضی ہے، جب تک پوری ایمانداری اور دیانت کے ساتھ اقوامِ عالم اپنے دلوں کو اس لعنت سے پاک و صاف نہیں کرلینگی اور جمہوریت، انسانی ہمدردی، مساواتِ عامّہ اور بین الاقوامی اخوت کے جن شاندار الفاظ کو بار بار زبان سے ادا کرکے اپنا پروپگینڈہ کررہی ہیں، جب تک یہ قومیں ان الفاظ کی حقیقی مراد کو مخلصانہ طور پر جامۂ عمل نہیں پہنائیں گی۔ انھیں اس مصیبتِ عظمیٰ سے نجات نہیں مل سکتی۔

غنیمت ہے کہ اب برطانوی اربابِ سیاست و قلم بھی اس حقیقت کے اعتراف پر مجبور ہوگئے ہیں چنانچہ جنگ کی تیسری سالگرہ کے موقع پر مسٹر آرتھر موراڈیر اسٹیمین نے کلکتہ کے ریڈیو اسٹیشن سے جو تقریر نشر کی تھی اس میں انھوں نے بالکل صاف لفظوں میں کہا ”ہٹلر پر فتح پانے اور موجودہ ہندوستانی الجھاؤ کا حل صرف اسی صورت میں ہوسکتا ہے کہ ہم میں سے ہر ایک مستقبل پر اس زاویۂ نگاہ سے نظر ڈالے کہ تمام انسان خواہ ان کا رنگ نسل اور وطن کچھ ہی ہو آدمی کی حیثیت سے سمجھے جائیں گے، یہ ایک ایسا مستقبل ہوگا جس میں ہم اپنا ذاتی نفع اور مال و متاع کا انبار لگانے کیلئے ایک دوسرے سے جلبِ منفعت کرتے ہوئے شرم محسوس کرینگے۔“ (نیشنل کال مورخہ ۵ ستمبر)

غور کیجئے! آج سے تقریباً ساڑھے تیرہ سو برس پہلے عرب کے ایک نبی امی (صلی اللہ علیہ وسلم) نے اپنے آخری خطبہ میں بڑی تاکید سے جو فرمایا تھا ”تم سب آدمؑ کے بیٹے ہو اور آدمؑ مٹی سے پیدا کئے گئے تھے“ آج دنیا اپنے مصائب سے تنگ آکر پھر کس طرح اُسی فرمانِ حق بنیان کی صداقت کا اعتراف کررہی ہے۔

قارئین کو اخبارات سے اطلاع ہوئی ہوگی کہ ہمارے رفیق کار جناب مولانا محمد حفظ الرحمٰن صاحب سیوہاروی ناظمِ اعلیٰ جمعیۃ علماء ہند ۳ ستمبر کو ڈیفنس آف انڈیا رولز کی دفعہ ۱۲۹ کے ماتحت گرفتار کرلئے گئے اس عام گیر و دار کے زمانہ میں اپنے کسی خاص رفیق و عزیز کی نسبت اپنا تاثر ظاہر کرنا ایک طرح کی خود غرضی ہے۔ اس لئے ہم صرف دعا پر اکتفا کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہمارے بھائی کو جلد بخیر و خوبی واپس لائے اور حسبِ سابق وہ اس مرتبہ بھی جیل میں تندرست رہ کر تصنیف و تالیف کا کام اطمینان سے جاری رکھ سکیں۔

اسلام کا اقتصادی نظام

(جدید ایڈیشن)

موجودہ زمانہ کی اہم ترین اور عظیم الشان کتاب

ہماری زبان میں پہلی بے مثل کتاب جس میں اسلام کے پیش کئے ہوئے اصول وقوانین کی روشنی میں اس کی تشریح کی گئی ہے کہ دنیا کے تمام اقتصادی اور معاشی نظاموں میں اسلام کا نظامِ اقتصادی ہی ایسا نظام ہے جس نے محنت وسرمایہ کا صحیح توازن قائم کرکے اعتدال کی راہ نکالی ہے، اس وقت اقتصادی مسئلہ تمام دنیا کی توجہ کا مرکز بنا ہوا ہے۔ غیر معتدل سرمایہ داری کی ہولناکیوں سے تنگ آئی ہوئی قوموں کے سامنے سب سے اہم سوال یہ ہے کہ وہ کونسا نظامِ عمل ہے جسے اختیار کرکے ایک انسان کو انسانوں کی طرح زندہ رہنے کا حق مل سکتا ہے، دولت کی ٹھیکہ داری کے ردِ عمل کے طور پر موجودہ نظاموں میں سب سے زیادہ کامیاب نظام "سوشلزم" سمجھا جاتا ہے، اس کتاب میں واضح کیا گیا ہے کہ معیشت اور وسائلِ معیشت کی الجھنوں کا حقیقی حل نہ کمیونزم میں ہے، نہ سوشلزم میں صرف اسلام کے پیش کئے ہوئے نظام میں ہے۔

اسلام کی اقتصادی وسعتوں کا مکمل نقشہ سمجھنے کے لئے اس کتاب کا مطالعہ بے حد مفید ہے کتاب کے اس دوسرے ایڈیشن میں بہت سے اہم اور مفید اضافے کئے گئے ہیں، ان غیر معمولی اضافوں کے بعد کتاب کی حیثیت کہیں سے کہیں پہنچ گئی ہے، کتاب اس دفعہ بڑی تقطیع پر طبع کرائی گئی ہے صفحات ۳۶۰ قیمت تین روپئے مجلد ۸/

پتہ:- مکتبہ "برہان" قرول باغ دہلی

"براہینِ وحی"

نیاز فتحپوری نے اپنے رسالہ "نگار" میں چند مضامین لکھکر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی تھی کہ قرآن مجید الہامی کتاب نہیں بلکہ رسول اللہ صلعم کی اپنی تصنیف ہے، چونکہ یہ عقیدہ اسلام کے ابنیادی تصور کے خلاف ہے اور اسے تسلیم کر لینے سے کوئی شخص مسلمان نہیں رہ سکتا۔ اسلئے ہندوستان کے چیدہ چیدہ علماء اور اہلِ فکر و تحریر مسلمانوں نے نہایت مدلل اور کامیاب مضامین لکھکر اس گمراہ کن خیال کی تردید کی "براہین وحی" انہی مبارک مضامین کا ایک خوبصورت مجموعہ ہے۔ آپ اس بینظیر کتاب میں علامہ اقبال، مولانا سید سلیمان ندوی، مولانا عبدالماجد دریابادی، مولانا ثناء اللہ امرتسری، مولانا سعید احمد اکبرآبادی مدیر برہان، مولانا محمد اویس نگرامی، ڈاکٹر تاثیر، ڈپٹی سید مقبول احمد اور حکیم محمد احسن صاحب عرشی کے بلند پایہ محققانہ مضامین یکجا پائینگے۔ ان مقالات میں بیشمار نقلی علمی اور تاریخی حقائق سے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ قرآن مجید ہر لحاظ سے، ہر پہلو سے ایک زندہ جاوید الہامی کتاب ہے۔ کتاب کے آغاز میں محمد اقبال صاحب سلمانی کے قلم سے ایک مقدمہ بھی شامل ہے اور نیاز صاحب کے وہ تمام مضامین بھی جن کے جواب میں یہ مجموعہ شائع کیا گیا ہے، علامہ اقبال، مولانا تمنا عمادی حضرت اسد ملتانی اور حضرت عرشی امرتسری کی بلند پایہ نظموں نے بھی کتاب کو زینت بخشی ہے یقین کیجئے کہ دنیائے اسلام کی پوری تاریخ میں "براہین وحی" اپنے موضوع و ترتیب کے لحاظ سے پہلی کتاب ہے اور اپنے اندر ان تمام دلوں کی تسکین کا سامان رکھتی ہے جو قرآن مجید کو علم و تحقیق کی روشنی میں ایک آسمانی کتاب سمجھنا چاہتے ہیں۔

ملک کے تمام بڑے بڑے دینی اور علمی رسائل بڑی عزت اور مسرت کے ساتھ براہین وحی کا استقبال کر چکے ہیں معارف، صدق اور ندیم جیسے موقر جرائد نے قرآن پاک کی اس مبارک خدمت پر نہ صرف تبصرے ہی لکھے بلکہ اپنے افتتاحیہ مقالوں میں بھی اس کو خراجِ تحسین ادا کیا اور بالاتفاق اسے مسلمانانِ ہند کی ایک بہت بڑی خدمت قرار دیا۔ ہر مسلمان کے پاس بالعموم اور ہر مبلغ کے پاس بالخصوص "براہین وحی" کا ایک ایک نسخہ ضرور موجود ہونا چاہیے۔ یہ حسین جمیل کتاب ۲۲×۱۸ سائز کے سفید چکنے کاغذ پر نہایت عمدہ کتابت اور طباعت کے ساتھ ۱۸۲ صفحوں پر شائع ہوئی ہے قیمت عہ مع محصولڈاک

ملنے کا پتہ:۔ **دفتر اُمتِ مسلمہ امرتسر (پنجاب)**

برہان

جلد نہم   شمارہ (۴)

رمضان المبارک ۱۳۶۱ھ مطابق اکتوبر ۱۹۴۲ء

فہرست مضامین

*

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

افسوس ہے برہان کی گذشتہ اشاعت میں مولانا محمد حفظ الرحمٰن صاحب سیوہاروی کے قلم سے "اسلامی تمدن" کے زیرعنوان جو مقالہ شائع ہوا تھا۔ ابھی مولانا اس کی پہلی قسط ہی لکھنے پائے تھے کہ اسیر فرنگ ہوگئے اور چونکہ اس مرتبہ بہ نسبت سابق خط وکتابت اور ملاقاتوں پر پابندیاں زیادہ شدید ہیں چنانچہ موصوف جس دن سے ہم سے رخصت ہوئے ہیں آج تک نہ ان کا کوئی خط ہمیں موصول ہوا اور نہ ہمارا کوئی خط ان تک پہنچ سکا ہے۔ اس بنا پر مجبوراً اب سلسلہ کی اشاعت کو روکنا پڑرہا ہے اور نہیں کہا جاسکتا کہ ہم پھر کب اس مفید مضمون کا سلسلہ دوبارہ شروع کرسکیں گے۔

دنیا کے دوسرے ترقی یافتہ ملکوں کے مقابلہ میں اول تو ہندوستان میں لکھے پڑھے لوگوں کا فی صدی تناسب ہی کتنا ہے اور تھوڑے بہت جو خواندہ ہیں بھی ان میں اعلیٰ تعلیم یافتہ کتنے ہیں؟ پھر جو لوگ اعلیٰ تعلیم یافتہ کہلاتے ہیں اگر ان میں ایسے لوگوں کا جائزہ لیا جائے جو خالص علمی ذوق اور مطالعہ کا شوق رکھتے ہیں تو آپ کو نتیجہ بہت ہی مایوس کن نظر آئیگا۔ ورنہ عام طور پر ہوتا یہی ہے کہ جس شخص نے اعلیٰ ڈگریاں حاصل کرکے آئندہ زندگی کے لئے کوئی راہ اختیار کرلی ہے اس کی ساری علمیت اور قابلیت اسی کیلئے وقف رہتی ہے۔ اب اس کو اس کی ضرورت نہیں ہوتی کہ وہ اپنے اوقات کا ایک قلیل حصہ اپنے ملک کے سنجیدہ اور ٹھوس علمی لٹریچر کے مطالعہ کیلئے بھی وقف کردے۔ انتہا یہ ہے کہ یونیورسٹیوں اور کالجوں کے وہ پروفیسر جو بڑی بڑی تنخواہیں پاتے ہیں اور جن کی زندگیاں خالص علم کی خدمت کے لئے وقف ہونی چاہئے تھیں ان میں سے اکثر کا شب و روز اسی طرح بسر ہوتا ہے کہ وقت مقررہ پر کلاس روم میں گئے اور اپنی یادداشتوں کی مدد سے جو کچھ انھیں پڑھانا ہے وہ پڑھایا۔ اس کے بعد ان کو نہ علمی مطالعہ سے کوئی واسطہ اور نہ اپنے ہی مضمون پر تحقیق کرنے سے سروکار تعلیم و تدریس کے گھنٹوں کے علاوہ ان کے تمام اوقات دوست احباب کی ملاقاتوں پارٹیوں خوش گپیوں اور تفریحات کے لئے وقف رہتے ہیں۔ آپ کو ہندوستان میں کتنے ہی پروفیسر ملیں گے جو بڑی بڑی نامور یونیورسٹیوں میں مختلف مضامین کے استاذ

ہیں مگران میں جب کبھی اپنے توسن قلم کی روانی دکھلانے کا جذبہ پیدا ہوتا ہے تو اس کے لئے وہ ہمیشہ "افسانہ نگاری" یا "نظم گوئی" کا میدان تلاش کرتے ہیں۔ جب خود تعلیمی اداروں کے ذمہ دار حضرات کا یہ حال ہے تو پھر آپ ان لوگوں سے علمی ذوق کی کیا توقع کر سکتے ہیں جو بڑے بڑے سرکاری عہدوں پر فائز ہیں کہ ان غریبوں کو دفتری کام اور پھر کلب کی مصروفیتوں سے اتنی فرصت ہی کہاں ہے کہ وہ علمی کتابوں کا روزمرہ باقاعدہ مطالعہ کریں اور سنجیدہ لٹریچر کو پڑھ کر دماغ کو اس کی اصلی غذا پہنچاتے رہیں۔

جہاں تک علمی ذوق کے فقدان کا تعلق ہے، ہمارا قدیم تعلیم یافتہ طبقہ جس کو "علماء" کہا جاتا ہے بدقسمتی سے اس معاملہ میں اس کا حال بھی جدید تعلیم یافتہ طبقہ سے کچھ کم برا نہیں ہے۔ ان حضرات کے مطالعہ اور پڑھنے پڑھانے کی بھی ایک نہایت محدود دنیا ہوتی ہے اور وہ ساری عمر اُسی حصار میں بند پڑے پڑے گزار دیتے ہیں۔ انھیں نہ اس کی خبر ہے کہ مصر میں علمی کاموں کی رفتار کیا ہے؟ ہندوستان میں تصنیفی ادارے کتنے ہیں اور وہ کیا کیا کام کر رہے ہیں؟ اور نہ انھیں اس کا احساس ہی کہ ان کے اسلاف کرام نے علمی تحقیق و تلاش کے سلسلہ میں جو عظیم الشان کارنامے انجام دیئے تھے اب ان کی وراثت علمی کے مالک ہونے کی بنا پر ان کا بھی فرض ہے کہ وہ اپنی چہار دیواری سے باہر نکلکر علوم و فنون کی وسیع دنیا پر کچھ اور نہیں تو ایک طائرانہ نگاہ ہی ڈال لیں۔ مدارس عربیہ کے مروجہ علوم و فنون کے علاوہ کسی اور جدید علم سے اگر وہ آشنا ہونا نہیں چاہتے نہ ہوں۔ مگر یہ کیا غضب ہے کہ جو حمد اللہ، قاضی، صدرا اور شمس بازغہ کا مدرس ہے اُسے ان کتابوں کے علاوہ دوسرے اسلامی علوم و فنون کی خبر ہی نہیں اور جو حماسہ، مقامات اور متنبی پڑھا رہا ہے اُسے تاریخ۔ حدیث اور تفسیر سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔

اس افسوسناک صورتِ حال کا نتیجہ ایک طرف تو یہ ہے کہ ہمارے بڑے سے بڑے تعلیم یافتہ حضرات میں بھی وہ عمیق نظر، سنجیدگی فکر اور متانت رائے نہیں پائی جاتی جو ان میں بتمام و کمال ہونی چاہئے تھی اور دوسری جانب اس کا اثر یہ ہے کہ جو لوگ اپنی زندگیوں کا راحت و آرام قربان کر کے کوئی ٹھوس علمی۔ دینی کام کرتے ہیں انھیں قدم قدم پر بڑی مشکلیں پیش آتی ہیں۔ حوصلہ افزائی نہ ہونے کے باعث بڑی بڑی رکاوٹیں پیدا ہوتی ہیں اور انھیں اس پر

قابو پانے کے لئے بڑے ہی صبر واستقلال سے کام لینا پڑتا ہے جو لوگ کم ہمت ہوتے ہیں وہ آغازِ سفر میں ہی جی چھوڑ بیٹھتے ہیں مگر جن کی نیتوں میں خلوص۔ ارادوں میں پختگی اور عزائم میں استقامت ہوتی ہے وہ اپنا سفر برابر جاری رکھتے ہیں۔ پھر توفیقِ خداوندی بھی ان کی دستگیری میں تاخیر نہیں کرتی۔ اور وہ مشکلات وصعوبات سے گذرتے ہوئے منزلِ مقصود کی طرف قدم بڑھائے چلے جاتے ہیں۔

اب سے چار سال قبل جب توکلاً علی اللہ ندوۃ المصنفین کی بنیاد ڈالی گئی تھی۔ ہم اربابِ بزم کی افسردگیِ طبع اور خوئے بیگانہ وشی سے بے خبر نہیں تھے۔ ہم اچھی طرح جانتے تھے کہ کتنے ہی اہلِ دل ہیں جو محفل میں پرسشِ احوال نہ ہونے کے باعث اپنی متاعِ غمِ پنہاں سنبھالے ہوئے کسی گوشہ میں عزلت گزیں ہو چکے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود ہمیں ایک کام کرنا تھا اور ہم نے اس کی بنیاد رکھدی۔ ابھی پورا ایک سال بھی نہ گذرا تھا کہ دنیا کی ہولناک ترین جنگ شروع ہوگئی۔ اس جنگ کی وجہ سے سخت سے سخت مشکلات پیش آتی رہیں لیکن ہم نے نہ اپنی وضع میں فرق آنے دیا اور نہ کبھی اپنی لبوں کو شناسارِ فغاں کرکے اپنی خودداری کو رسوا کرنا گوارا کیا۔ خدا کے فضل وکرم سے اس کا اثر یہ ہوا کہ ہماری کتابوں کو ملک میں مقبولیت حاصل ہوئی اور ندوۃ المصنفین کے قدردانوں کا حلقہ وسعت پذیر ہوتا رہا چنانچہ قارئین کو یہ سنکر خوشی ہوگی کہ پہلے سال کی کتاب "اسلام کا اقتصادی نظام" کا پہلا ایڈیشن جلدی ختم ہوگیا اور اب اس کا دوسرا ایڈیشن بھی شائع ہو چکا ہے یہ ایڈیشن بڑی تقطیع کے ۳۶۰ صفحات پر شائع کیا گیا ہے اور پہلے کے اعتبار سے اس کا حجم بہت بڑھ گیا ہے کتاب میں جابجا اہم اور غیر معمولی اضافے کئے گئے ہیں۔ ترتیب بھی جدید ہے۔ ان اضافوں اور ترمیموں کے بعد کتاب کی حیثیت کہیں سے کہیں پہنچ گئی ہے۔ جن اصحاب کے پاس پہلا ایڈیشن موجود ہے وہ بھی اس کے مطالعہ سے مستغنی نہیں ہیں۔ اسی طرح "اسلام میں غلامی کی حقیقت" کا اسٹاک بھی قریب الختم ہے اس پر نظرِ ثانی ہو رہی ہے۔ امید ہے اس کا دوسرا ایڈیشن بھی جلدی تیار ہوگا۔ اس کے علاوہ پہلے سال کی دوسری کتابیں بھی برائے نام ہی موجود ہیں۔ پرانی کتابوں کے نئے ایڈیشنوں کے علاوہ گذشتہ سنین کی طرح امسال بھی ادارہ کی طرف سے متعدد ضخیم کتابیں شائع ہو رہی ہیں جن میں کاغذ اور کتابت وطباعت کا وہی سابق معیار ملحوظ رکھا گیا ہے۔ وما توفیقنا الا باللہ العلی العظیم۔

قرآن مجید اور اس کی حفاظت

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

(۴)

(از جناب مولانا محمد بدر عالم صاحب میرٹھی استاذ حدیث جامعہ اسلامیہ ڈابھیل)

قرآنی فصاحت وبلاغت کا اثر تاریخ بلا اختلاف شاہد ہے کہ جس وقت قرآنِ کریم نازل ہوا اس وقت عرب کو فصاحت وبلاغت کا نہ صرف ذوق بلکہ جنون تھا اسی بنا پر دوسری اقوام کو وہ عجم یعنی گونگا کہا کرتے تھے، گویا مملکت نطق وبیان کے تنہا وہی ایک بادشاہ تھے جن کا کوئی شریک وسہیم نہ تھا۔ عکاظ کے بازار ان کی اسی زور آزمائی کے لئے گرم رہا کرتے۔ ہر قبیلہ کا ایک ایک خطیب جدا جدا شاعر علیحدہ علیحدہ رجز خواں ہوتا جو کہ جنگ وصلح میں اپنے زبان کے جوہر دکھلایا کرتا ہے

أَوَ كُلَّمَا وَرَدَتْ عُكَاظَ قَبِيلَةٌ بَعَثُوا إِلَيَّ عَرِيفَهُمْ يَتَوَسَّمُ

نیزہ بازی اور شمشیر زنی کا مقابلہ تو آپ نے بہت جگہ تاریخ میں دیکھا ہوگا مگر عرب میں خطیب کا خطیب سے اور ناظم کا ناظم سے بھی مقابلہ ہوا کرتا تھا حتی کہ لسان کی فتح وشکست ان کے نزدیک سنان کی فتح وشکست سے کم نہ سمجھی جاتی تھی۔

ایسے دور میں جب ایک محیر العقول کلام فصاحت وبلاغت سے لبریز ان کی نظم ونثر سے کہیں زیادہ رشیق وشیریں نازل ہوتو آپ سمجھئے کہ گوہر گوہر شناس کے سامنے ہوگا۔ ہزار عداوت سہی مگر پھر بھی سوچئے کہ ان کی اصل فطرت نے کتنا کچھ اسے جذب نہ کیا ہوگا۔ اس کا اندازہ عمرو بن سلمۃ کے اس صحیح واقعہ سے ہوسکتا ہے

جو کہتا ہے کہ ہم ایک پانی پر مقیم تھے جہاں سے لوگوں کے قافلے گذرا کرتے تھے ان سے دریافت کیا جاتا کہ اس شخص کا (یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا) کیا عقیدہ ہے۔ کیا کہتا ہے؟ اس کے جواب میں اہلِ قافلہ کہتے کہ اس کا یہ خیال ہے کہ خدا تعالیٰ اس پر وحی نازل فرماتا ہے اور فلاں فلاں آیت اس پر نازل ہوئی ہے۔ عمرو بن سلمۃ کہتے ہیں کہ جب میں ان آیات کو سنتا تو وہ آیات میرے سینہ میں گھر کر جاتیں اور مجھے یاد ہو جاتیں، حتیٰ کہ جب مکہ مکرمہ فتح ہوگیا اور دنیا پر حق روشن ہوگیا تو ہر قوم اسلام لانے کیلئے دوڑی اور میرے والد میری قوم سے پہلے جا پہنچے اور مشرف باسلام ہوگئے واپس آکر انھوں نے فرمایا کہ بخدا میں ایک سچے رسول کے پاس سے آرہا ہوں جس نے نماز کا فلاں فلاں وقت پر ادا کرنے کا امر فرمایا ہے اور یہ کہا ہے کہ جب نماز کا وقت آجائے تو اذان دینا پھر امامت اس کے سپرد کرنا جس کو سب سے زیادہ قرآن یاد ہو۔ چونکہ اس عرصہ میں سُنا سنایا بہت سا قرآن مجھے یاد تھا اس لئے عہدۂ امامت مجھے ہی ملا حالانکہ میری عمر ابھی چھ سات برس ہی کی تھی۔[۱]

اس جگہ یہ بات قابلِ غور ہے کہ قرآن کریم کی آیات نہ اہلِ قافلہ اس نیت سے سنتے تھے کہ ان کو خود یاد کرلیں اور نہ عمرو بن سلمۃ کے سامنے اس لئے سنائی جاتی تھیں کہ انھیں یاد کرائی جائیں بلکہ یہ عرب کا خداداد حافظہ اور فصاحت وبلاغت کی طرف فطری انجذاب تھا جو اس سرسری بات چیت میں ہی قرآنِ کریم کے ایک حصہ کا انھیں حامل بنا دیتا تھا۔

---

[۱] اس جگہ صبی کی امامت کا مسئلہ سامنے آتا ہے مگر اس واقعہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے صرف اتنا ہی مذکور ہے کہ امامت کے لئے اقرأ ہونا انسب ہے اب رہ گئی یہ بات کہ اگر حسب الاتفاق اقرأ ایک بچہ ہو تو کیا اسی کو امام بنا دینا چاہئے یا امامت کے لئے بالغ ہونا بھی شرط ہے تو ان تفاصیل کے لئے دوسری حدیثوں کو بھی دیکھنا پڑیگا اور صرف اس جماعت کے فعل پر اس کا فیصلہ نہیں کیا جا ئیگا جن کو حال میں ابھی اسلام نصیب ہوا ہے اور اسلام کے فروع کی پوری اطلاع ان کو نہیں ہے۔ اسی طرح دوسرا مسئلہ کہ اقرأ مقدم ہے یا اعلم یہ سب وہ فروعی مسائل ہیں جن کا اس جگہ ہم کوئی فیصلہ نہیں کرنا چاہتے۔ کتب حدیث و فقہ میں یہ مباحث اپنی اپنی فقہ کے مطابق مفصل موجود ہیں مراجعت کی جاوے۔

اس وقت ہم نے یہ ایک بچہ کا بیان پیش کیا ہے جو اس کے زمانۂ جاہلیت کے متعلق ہے جبکہ وہ قرآن کی عظمت کا قائل بھی نہ تھا اور یہ تو کیا جانتا تھا کہ یہ قرآن کریم کبھی چلکر اُسے منصب امامت سے سرفراز کردیگا مگر اتنا وہ بھی کہتا ہے کہ وحی الٰہی کی مقدس آیات جب اس کے کان میں پڑتیں تو فوراً اس کے لوحِ قلب پر منقش ہوجاتی تھیں اب آپ ہی اندازہ فرمایئے کہ ایک طرف قرآنِ کریم کی فطری جاذبیت کا یہ عالم ہو، دوسری طرف کتابت وحفظ کے دونوں بازو اس کے مضبوط ہوں تو اس طائر قدس نے حفاظت کی کس وسعت تک پرواز کی ہوگی۔

قدرت کا زبردست اور قاہر ہاتھ سلسلۂ تکوین میں حفظ قرآن کے جو اسباب مہیا کررہا تھا وہ مشیتِ الٰہیہ کا ایک کھلا ہوا نشان ہے اور یہی وجہ ہے کہ آج قرآن کریم گو اپنے اس ماحول سے نکلکر عجم کے ان گوشوں تک پہنچ چکا ہے جن میں نہ اس کی حلاوت کا ذوق باقی ہے نہ اس کی بلاغت کا احساس مگر پھر بھی صدف صادق بن کران کے سینے اس گوہر نایاب کی حفاظت کا مخزن ہیں۔ کیا حیرت کا مقام نہیں کہ وہ عجم جو کلام الٰہی کے رموز واسرار سے تو کیا اس کے موٹے معانی سے بھی بے بہرہ ہیں مکتبوں میں ان کے بچوں کی صدائے حفظ اب بھی آسمانوں کو سر پر اٹھائے ہوئے ہے۔ حق تو یہ ہے کہ تکوین کی یہ تسخیر کردہ زبانیں جب خدائے پاک کے مقدس کلام کے حفظ میں مشغول ہوتی ہے تو کہنا پڑتا ہے کہ بات وہی ہے۔ انا نحن نزلنا الذکر وانا لہ لحافظون۔

اسی لئے ہم نے ابتدا مضمون میں کہا تھا کہ ہم کتنا ہی طول وعرض میں چلیں مگر جو بات آخر کار ہم کہہ سکیں گے وہ یہی ہوگی کہ چونکہ حفظ قرآن کا متکفل خدائے قدوس تھا اس لئے قرآن محفوظ رہا اور اسی لئے صحیح فطرت اس کے تحفظ کے لئے ہمیشہ بے چین رہی مسلمان نہیں۔ بلکہ ایک کافر۔ ایک نوجوان نہیں بلکہ ایک بچہ اس پر مجبور ہوگیا کہ چند آیات قرآنی وہ بھی یاد کرلے اور اس طرح آتی دنیا کے سامنے اس کا ایک گواہ رہے کہ یہ قرآن اس خدائے قدوس کا کلام ہے جس کی حفاظت کا وہ خود ذمہ دار ہو چکا ہے۔

قرآن مجید کا خصوصی امتیاز حفظ صدر

اسباب کی اس مساعدت اور ماحول کی اس موافقت کے بعد ہم یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ گو قرآن مجید ہر دور میں مکتوب رہا ہے جس کی ہمارے پاس داخلی و خارجی کافی شہادات موجود ہیں مگر اس کا خصوصی امتیاز حفظِ صدر ہی تھا۔ سورۂ عنکبوت میں ارشاد باری ہے۔

وما کنت تتلوا من کتاب و لا تخطہ	پہلے تو آپ کبھی نہ کوئی کتاب پڑھ سکتے تھے اور نہ اپنے
بیمینك اذا لارتاب المبطلون ۔	دائیں ہاتھ سے لکھ سکتے تھے اگر ایسا ہوتا تو باطل پرستوں
بل ھو آیات بینات فی صدور	کو کچھ شک کا موقع ملجاتا بلکہ یہ تو آیات بینات ہیں
الذین اوتوا العلم ۔	سینوں میں ان لوگوں کے جن کو علم دیا گیا ہے ۔

حافظ ابنِ کثیر نے اس کی تائید میں صحیح مسلم سے عیاض بن حماد کی ایک حدیث بھی نقل فرمائی ہے جس کا ایک ٹکڑا یہ ہے ومنزل علیك کتابا لا یغسلہ الماء تقرأہ نائما و یقظانا۔ حق تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے کہ اے رسول میں تم پر ایک ایسی کتاب اتارونگا جس کو پانی نہ دھو سکیگا۔ اور تم اسے سوتے اور جاگتے ہر حال میں پڑھو گے۔ کیونکہ وہ سینوں میں محفوظ ہوگا اسی لئے امت محمدیہ کی صفت میں کتب سابقہ میں یہ جملہ موجود ہے۔

اناجیلھم فی صدورھم [1]	ان کی انجیلیں ان کے سینوں میں ہوں گی۔

فتح البیان میں زیر تفسیر مذکورہ اتنی تشریح اور ہے۔

وھذا من خصائص القرآن بخلاف	برزبان تلاوت کرنا قرآن شریف ہی کے خصائص
سائر الکتب فانھا لم تکن معجزات	میں سے ہے اور کتب سماویہ نہ معجز تھیں نہ اُن
ولا کانت تقرأ الا من المصاحف	کی تلاوت زبانی کی جاتی تھی بلکہ مصاحف دیکھکر
ولذا جاء فی وصف ھذہ الامۃ	تلاوت ہوتی تھی اسی لئے اس امت کی صفت

---

[1] دیکھو تفسیر ابن کثیر علی ہامش فتح البیان ج ۷ ص ۳۰۰ ۔

صدورہم اناجیلھم ولذلك لا	میں صدورہم اناجیلھم آیاہے اوراسی لئے
یقدرون علی تحریفہ ولا تغییرہ ۔	قرآن کریم کے تحریف وتغییر پرکسی کو قدرت نہیں،

تفسیر نیسا پوری میں ہے

وسائر الکتب السماویۃ ما کانت	تمام آسمانی کتابیں صرف کاغذ کے صفحات سے پڑھی
تقرأ الا من القراطیس ولھذا	جاتی ہیں۔ اسی بنا پر اس امت (محمدیہ) کی صفت
جاء صفۃ ھذہ الامۃ صدورھم	یہ ہے کہ ان کے سینے میں ان کی انجلیں ہیں۔
اناجیلھم۔	

ان ہرسہ تفاسیر کے بیان سے ظاہر ہے کہ دیگر کتب سماویہ کے مقابلہ میں حفظِ صدر قرآن کا ہی مابہ الامتیاز ہے۔ تفسیر فتح البیان کی تشریح سے ثابت ہوتا ہے کہ اناجیل کی طرح اگر قرآن بھی صرف صحف اور قراطیس میں مکتوب رہتا تو وہ بھی دیگر کتب کی طرح محرف ومبدل ہوجاتا لیکن قدرت نے اس کو ایسے الواح پر کندہ کیا تھا جسے ۔ آگ جلاسکے نہ پانی بہاسکے اور نہ کسی انسانی طاقت کی اس جگہ تک دسترس ہو۔[1]

جہاں تک میرا حفظ مساعدت کرتا ہے شفا میں اس پر بحث کی ہے کہ قرآنی اعجاز یہ ہے کہ عرب اس کا مثل لانے پر قادر ہی نہ ہوں یا یہ کہ قادر تو ہوں مگر معارضہ کے وقت عاجز رہ جائیں اور مقابلہ نہ کرسکیں ہر دو نوع میں اعجاز کے معنی ظاہر ہیں۔ میرا خیال یہ ہے کہ پہلی صورت اعجاز میں زیادہ اظہر ہے۔ اسی طرح حفظِ قرآنی کی بھی دو صورتیں تھیں۔ ایک یہ کہ قرآن کی حفاظت ایسے طور پر کی جائے کہ دنیا اگر چاہے

---

[1] حضرت مولانا رحمۃ اللہ صاحب مرحوم اپنی کتاب اظہار الحق ص۱۸۵ ج ا پر تحریر فرماتے ہیں۔ کہ شہر سہارنپور کے ایک مدرسہ میں ایک انگریز آیا اس نے دیکھا کہ مسلمانوں کے بچے حفظِ قرآن میں مشغول ہیں انگریز نے مدرس سے دریافت کیا کہ یہ بچے کیا کتاب پڑھتے ہیں مدرس نے جواب دیا قرآن مجید۔ انگریز نے کہا کہ کیا ان میں سے کسی نے پورا قرآن یاد کرلیا ہے۔ مدرس نے کہا جی ہاں اور چند بچوں کی طرف اشارہ کیا۔ انگریز نے مستبعد سمجھکر ایک بچہ کا متفرق طور پر امتحان لیا جب اسے یقین ہوگیا کہ فی الواقع اسے قرآن یاد ہے تو بول اٹھا کہ میں شہادت دیتا ہوں کہ کسی کتاب کا تواتر مثل قرآن مجید کے ثابت نہیں ہوسکتا۔ کوئی کتاب ایسی نہیں جس کی صحیح نقل ایک بچہ کے سینہ سے لی جاسکتی ہو۔

تو اس کی تحریف کر دے۔ مگر ان کو اس پر قدرت نہ دی جائے۔ دوم یہ کہ حفاظت کی نوعیت ہی ایسی ہو کہ اس کے بعد تحریف ممکن ہی نہ رہے۔ میرے نزدیک قرآن کریم دونوں طرح محفوظ ہے یعنی مکتوب بھی ہے اور محفوظ بالصدور بھی۔

(۲) دوسری دلیل جس سے ثابت ہوتا ہے کہ قدرت نے جس حفاظت کا بیڑا اٹھایا تھا وہ حفظ صدر ہے۔ سورۃ القیامہ کی مندرجہ ذیل آیت ہے۔ ان علینا جمعہ وقرآنہ۔ صحیح بخاری وغیرہ میں اس کی تفصیل اس طرح مذکور ہے کہ جب قرآن کریم نازل ہوتا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خوف نسیان کی وجہ سے جبرئیل علیہ السلام کے ساتھ ساتھ پڑھتے جاتے اس پر وحی نے تسلی دی اور کہا کہ اے رسول اتنی مشقت نہ اٹھایئے اس قرآن کو آپ کے سینے میں جمع کرنا تو ہمارا کام ہے۔ جیسا کہ سورۃ طٰہٰ کے چھٹے رکوع میں ہے۔

ولا تعجل بالقرآن من قبل ان یقضی الیک وحیہ۔ — وحی کے تمام ہونے سے پہلے آپ قرآن کے پڑھنے میں جلدی نہ کیجئے۔

سورۂ سبح اسم میں اس کی مزید تشریح ان الفاظ میں کی گئی ہے۔

سنقرئک فلا تنسی — ہم آپ کو ایسا پڑھائیں گے کہ پھر آپ نہ بھولیں گے۔

ان ہر سہ آیات میں حفظ صدر ہی کو اہمیت دی گئی ہے اس لئے بظاہر وانا لہ لحافظون۔ میں جس حفاظت کا وعدہ ہے وہ بھی یہی حفاظت ہے۔

قرآن کریم کا تو ذکر ہی کیا ہے یہ امت وہ امت ہے جس کے سینوں میں قرنوں حدیث رسول محفوظ رہی ہے گو لفظی حفاظت اس درجہ نہ سہی جیسا کہ قرآن کریم کی۔ احادیث کے متعلق یہ دعوی ہرگز نہیں کیا جا سکتا کہ وہ بالفاظہا محفوظ ہیں کیونکہ صحیح قول کے مطابق سلف میں روایت بالمعنی نہ صرف جائز بلکہ شائع ہو چکی تھی۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ اس کے شروط وقیود بھی اس درجہ سخت ہیں کہ وہ روایت بالمعنی بھی روایت باللفظ کے قریب قریب ہی ہو جاتی ہے۔

قرآن سے الفاظ مراد ہیں یا معانی

یہ بات کسی وقت فراموش نہیں کرنی چاہئے کہ اسلام میں قرآن صرف ان الفاظ کو کہا گیا ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئے۔ حرکات وسکنات یا ایک لفظ مترادف کی دوسرے لفظ مترادف سے ترمیم ہرگز اس میں متحمل نہیں۔ زبان کی ترمیم کا تو ذکر ہی کیا ہے حرکات وسکنات کی ترمیم گو بظاہر ایک ادنیٰ تغیر معلوم ہوتا ہے مگر یہ بھی اگر عمداً کیا جائے تو کفر اور سہواً ہو تو بھی بعض حالات میں مفسد صلوٰۃ ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ کسی کلام کا محفوظ رہنا اس کے الفاظ ہی کے محفوظ رہنے سے عبارت ہوتا ہے جتنا اس میں نقصان ہوگا اسی قدر اس کی حفاظت میں نقصان ہوگا۔ اس لئے جہاں حفظ صدر اس کا طغرائے امتیاز ہے اسی کے ساتھ یہ بھی اسی کا امتیازی نشان ہے کہ وہ اپنی زبان اور اپنے کلمات بلکہ ایک ایک شوشہ کے ساتھ بلا کسی ادنیٰ تغیر کے محفوظ ہے۔ اسی لئے اصولیین نے قرآنِ کریم کی تعریف میں نظم قرآنی کو بھی مثل معنی کے ایک رکن قرار دیا ہے جس کا یہی مقصد ہے کہ صرف معنی پر قرآن کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔[۱]

یہ امر اہل فہم پر مخفی نہیں ہے کہ جس قدر دائرۂ کلام بلند ہوتا جاتا ہے اسی قدر اس کے الفاظ کی اہمیت بھی بڑھتی جاتی ہے اسی لئے حیوانات کے کلام کا وزن نہیں ہوتا۔ اس پر صرف اس حد تک توجہ کی جاتی ہے جہاں تک اس کا اصل مقصد دریافت ہو سکے۔ حسن وقبح کا اس جگہ باب ہی نہیں اس سے بالاتر عوام الناس کا کلام ہے جس پر معانی کے ساتھ الفاظ پر توجہ تو ضرور کی جاتی ہے مگر زیادہ نہیں اس لئے ان کے کلام کی بے ربطی۔ لہجہ کی خشونت۔ الفاظ کی ناموزونیت۔ سب بحث سے ساقط ہوتی ہے اس سے بڑھکر متوسط طبقہ کا کلام ہے۔ ان کے کلام پر غور شروع ہو جاتا ہے الفاظ پر گرفت ہونے لگتی ہے الفاظ کا تنافر معانی کی ۔

---

[۱] قرارۃ بالفارسیۃ کا مسئلہ ایک جدا مسئلہ ہے اس کی تشریح کے لئے کشف الاسرار اور روح المعانی ملاحظہ ہو۔ اس مسئلہ کی جو عام تقریریں ہیں وہ مغز سے خالی ہیں اس وقت چونکہ یہ ہمارا موضوع نہیں ہے اس لئے سردست اس بحث کو ان دو کتابوں پر حوالہ کر دیا گیا ہے۔ رہی انزل القرآن علی سبعۃ احرف والی حدیث تو وہ البتہ نہایت اہم ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ ہم اپنے اس مضمون میں اس پر کافی روشنی ڈالیں گے۔

تعقید طبیعت پر اثر انداز ہوتی ہے غرض جسقدر کلام بلند ہوتا جائیگا اس کے آثار بدلتے جائیں گے اور معانی کے ساتھ ساتھ اس کے الفاظ بھی مقصود بالذات ہوتے جائیں گے حتیٰ کہ اعلیٰ طبقہ کے کلام کا تحفظ بسا اوقات اس کے لب و لہجہ کے ساتھ کیا جانے لگتا ہے جیسا کہ شعراء کا ترنم۔ اس سے اور آگے ملوک و سلاطین کا طبقہ ہے جن کے فرامین کا تحفظ بھی مثل الفاظ کے لازم سمجھا گیا ہے۔ کیونکہ شاہی الفاظ اگر شاہانہ معانی پر دال ہیں تو شاہی نقوش شاہانہ الفاظ پر دلالت کرتے ہیں اس لئے عظمت میں سب مشترک ہوجاتے ہیں گو دالیت و مدلولیت کے درجات کا تفاوت ہو۔

جب یہ تفاوت آپ نے مخلوق کے کلام میں مشاہدہ فرمایا تو اب خالق کی عظمت اور اس کے کلام کی رفعت کا جو اقتضا ہونا چاہئے اس کا اندازہ خود فرمالیجئے یہاں پہنچکر الفاظ و معانی کا ایسا ارتباط ظاہر ہوتا ہے جہاں الفاظ تمام تر معانی کا قالب اختیار کرلیتے ہیں اور معانی تمام تر الفاظ کے ہمرنگ ہوجاتے ہیں اول سے آخر تک سب مغز ہی مغز ہوجاتا ہے الفاظ بھی مقصود اور معانی بھی مقصود۔ اسی لئے جہاں معانی مبدأ احکام ہوتے ہیں اس کے ساتھ ہی الفاظ بھی بہت سے احکام کا مظہر ہوجاتے ہیں۔ مشرکین عرب کو مقابلہ کے لئے دعوت الفاظ ہی سے متعلق تھی۔ جنبی و حائض کے لئے مس مصحف کا مسئلہ ان ہی الفاظ سے متعلق ہے قرارۃ فی الصلوٰۃ کا مسئلہ الفاظ ہی سے تعلق رکھتا ہے۔ کیوں نہ ہو جبکہ یہ کلام اس کا ہے جس کی شان میں وارد ہے ھو الاول والاخر والظاھر والباطن تو پھر الفاظ جو ظاہر ہے اور معانی جو باطن ہیں ربط اتحاد کیوں نہ پیدا کرلیں۔ میں کیا لکھ رہا تھا اور کیا لکھنے لگا۔ میری غرض تو صرف یہ تھی کہ اگر آپ کسی رفیع القدر کلام کی حفاظت کا مطلب سمجھ لیں تو پھر وانا لہ لحافظون کی صحیح تفسیر آپ کی آنکھوں کے سامنے آجائے اور آپ حفاظت کا صرف وہ مطلب نہ سمجھیں جو نصاریٰ یا یہود نے انجیل کی حفاظت کا سمجھا۔ انجیل کو محفوظ کہا جاتا ہے حالانکہ اس کی زبان بھی سوائے انجیل متی کے عبرانی نہیں ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف منسوب نہیں ہوسکتی کیونکہ ان کی زبان عبرانی تھی

اس لئے یقین ہوتا ہے کہ جو انجیل ہمارے سامنے پیش کی جاتی ہے یہ سب تراجم ہیں پھر تراجم بھی متخالف اور متضاد اس کے باوجود نصاریٰ ہیں کہ اس کی حفاظت کا دعویٰ کئے چلے جاتے ہیں۔ مگر قرآن کے تیس پاروں کا ترجمہ اگر آپ ہمارے سامنے رکھیں تو اس پر قرآن کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا وہ صرف ترجمہ کی حیثیت رکھیگا اسی لئے اصولیین نے معنی کے ساتھ نظم کی رکنیت بھی لازم قرار دی ہے۔ صحیح بخاری شریف میں جمع قرآن کے سلسلہ میں زید بن ثابت ایک حدیث نقل فرماتے ہیں جس میں انھوں نے خلیفۂ وقت کی توجہ جمع قرآن کی طرف مبذول ہونے کا سبب ذکر فرمایا ہے۔ اس سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ عہد اول میں حفظِ قرآن کا مدار حفظ صدر ہی پر تھا۔

ارسل الی ابوبکر مقتل اھل الیمامۃ	زید بن ثابتؓ فرماتے ہیں کہ اہلِ یمامہ کی جنگ
فاذا عمر بن الخطاب عندہ قال	کے وقت ابوبکرؓ نے مجھے یاد فرمایا میں پہنچا تو عمرؓ
ابوبکر ان عمر اتانی فقال ان القتل	بھی وہاں موجود تھے ابوبکرؓ نے فرمایا کہ عمرؓ میرے
قد استحر یوم الیمامۃ بقراء القرآن	پاس آئے اور فرمایا کہ جنگ یمامہ میں بہت سے
وانی اخشی ان استحر القتل بالقراء	حفاظ شہید ہوگئے ہیں اگر یہی سلسلہ رہا تو مجھے
بالمواطن فیذھب کثیر من القرآن	اندیشہ ہے کہ کہیں بہت سا حصہ قرآن مجید کا ضائع
وانی اری ان تأمر بجمع	نہ ہو جائے اس لئے آپ امر فرمادیں کہ قرآن
القرآن۔	ایک جگہ جمع کر دیا جاوے۔

حضرت عمرؓ کے اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ عہد اول میں قرآن کریم کے حفظ کا مدار حفظ صدر پر تھا کتابت کا اتنا اعتنا نہ تھا اس لئے جب حفاظ کی شہادت کا واقعہ پیش آیا تو قرآن کے ضیاع کا خطرہ سامنے آنے لگا۔ رہا یہ سوال کہ جب مدار حفظ صدر پر تھا تو پھر زید بن ثابت قرآن جمع کرنے کے وقت صحف مکتوبہ کے کیوں متلاشی تھے تو اس کا جواب آپ جمع قرآن کے بحث میں ملاحظہ فرمائیں گے۔ یہ بات ہم پہلے بھی

لکھ چکے ہیں کہ جمع قرآن حفاظت الٰہیہ کے کچھ مزاحم نہیں ہے۔ بلکہ قرآن کا اس طرح صدور اور صحف میں محفوظ ہوجانا خود حفاظتِ الٰہیہ کی ایک زبردست شہادت ہے عالمِ اسباب میں قدرت کے ہاتھ بالوسائط ہی ظاہر ہوتے ہیں یہ سمجھ لینا کہ جب قرآن کی حفاظت کا وعدہ ہوچکا تھا تو پھر ذھاب قرآن کا خوف کیوں ہوا ایک حماقت ہے۔

حضرت عمرؓ مبشر بالجنۃ تھے مگر آخر تک عذابِ الٰہی سے جس خوف کا آپ نے مظاہرہ کیا ہے وہ آپ کی سیرۃ پر مطلع حضرات سے پوشیدہ نہیں ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی امت کے لئے عذاب الٰہی سے امن کا ایک مجسم عہدنامہ تھے مگر جب کبھی بادل آسمان پر ظاہر ہوتے تو چہرۂ انور پر آثارِ تفکر نمودار ہونے لگتے۔ صدیقہ عائشہؓ کے سوال پر فرماتے کہ کہیں قومِ عاد جیسی بات نہ ہوجائے جنھوں نے کہا تھا کہ ھذا عارض ممطرنا مگر بجائے بارش کے ان بادلوں سے پتھر برسے۔

حقیقت یہ ہے کہ خوف و خشیت ایمان کا ایک مستقل مقام ہے جو اس سے حصہ پائیگا ضرور ہے کہ اس پر اس مقام کے آثار ظاہر ہوں۔ اس کا منشا رپروردگارِ عالم کی شانِ بے نیازی اور اپنا ضعفِ بشری ہے۔ بسا اوقات ذہنی یقین کے یہ دونوں اسباب مزاحمت کرکے فطرۃً قلبِ انسان میں ایک تجاذب پیدا کردیتے ہیں۔ کبھی وہ یقین اپنی طرف کھینچتا ہے اور کبھی شانِ بے نیازی اور اپنی ہیچمداری اُس یقین سے ذہول کا موجب بن جاتی ہے یہ ذہول نسیان نہیں بلکہ اُس شانِ بے نیازی کے تجلیات کا ثمرہ ہوتا ہے جو جو اپنے علوم کو تھوڑی دیر کے لئے فنا کردیتا ہے۔ یقین ہوتا ہے کہ شیر کے گولی لگ گئی اور اب وہ حملہ آور نہیں ہوسکتا مگر ضعف بشری پھر بھی اس کے قریب جانے سے مانع آتا ہے۔ کچھ شبہ نہیں ہے کہ جہاں گاڑی دس منٹ ٹھہرتی ہے اس جگہ اپنے وقت معین سے پیشتر روزانہ نہیں ہوسکتی مگر انجن کی سیٹی تعلیم یافتہ اصحاب کے قلوب میں بھی ایک تلاطم برپا کردیتی ہے اور کبھی ٹائم کے تبدیل اور کبھی گھڑی کے غلطی کے وساوس سامنے آکر اس پہلے یقین کی توجیہ کرلیا کرتے ہیں۔ بہرحال قدرت حفاظت کریگی یہ اس کا فعل ہے۔

اسباب ضیاع جب ہمارے سامنے آئیں گے تو خوف ضیاع ہوگا یہ ہماری فطرت ہے ان میں باہمی تناقض سمجھنا خود ناسمجھی ہے۔

قرآن مجید کا نقل تواتر | قرآن کریم کا محفوظ فی الصدور اور محفوظ باللفظ ہونا تو آپ معلوم کرچکے اب اس کا تیسرا امتیاز اور سنئے۔یعنی یہ کہ وہ منقول علی التواتر ہے۔اسی لئے اصولیین نے تواتر کو اس کی تعریف کا ایک جزء قرار دیا ہے۔جس کا یہ مطلب ہے کہ جب تک کسی آیت کا بطریق تواتر منقول ہونا ثابت نہ کردیا جائے اسوقت تک اس پر قرآن کا اطلاق ہی نہیں آسکتا۔اسی طرح جب تک کسی حصہ کے متعلق قرآن شریف سے خارج ہونا بطریق تواتر ثابت نہ کیا جائے اس کو خارج تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔تواتر تحصیل یقین کا سب سے اعلیٰ ذریعہ ہے حتیٰ کہ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ تواتر علم بدیہی کا افادہ کرتا ہے جس میں نہ ترتیب مقدمات کی حاجت نہ بحث وتمحیص کی ضرورت نہ خواص وعوام کا فرق اس لئے یہاں رواۃ کی جرح وتعدیل کا قصہ بھی ساقط ہوجاتا ہے۔

تواتر کے اقسام | علمار نے گو متفرق مباحث کے ضمن میں تواتر کے اقسام جدا جدا ذکر فرمائے ہیں مگر ہمارے استاد مرحوم حضرت مولانا سید انور شاہ قدس سرہ نے اپنے رسالہ اکفار الملحدین میں ان سب اقسام کو منضبط طور پر ذکر فرمایا ہے جو بلا شبہ اس مسئلہ میں بڑی بصیرت کا موجب ہے۔

امام العصر تحریر فرماتے ہیں کہ تواتر کی چار قسمیں ہیں (۱) تواتر اسناد۔(۲) تواتر طبقہ۔(۳) تواتر عمل وتوارث۔(۴) تواتر قدر مشترک۔

تواتر اسناد | کا یہ مطلب ہے کہ ایک حدیث کے راوی اول سے آخر تک ہر زمانہ میں اتنے پائے جائیں جن کا عمداً یا اتفاقاً جھوٹ پر متفق ہوجانا عقل باور نہ کرسکے۔اس نوع کے وجدان وفقدان۔اشتراط عدد وعدم اشتراط عدد پر علمار کو اختلافات ہیں جو اپنی جگہ موجود ہے۔ہمارے موضوع سے اس وقت یہ مباحث خارج ہیں۔صحیح یہ ہے کہ تواتر کی امثلہ موجود ہیں اور تعداد ناقلین میں کوئی معین عدد شرط نہیں ہے، یہی

حافظ ابن حجر کا مختار ہے۔ ہمارے نزدیک بھی دلائل کے اعتبار سے یہی مذہب قوی ہے۔

تواتر طبقہ اس قسم میں ایک فرد دوسرے فرد سے ناقل نہیں ہوتا بلکہ ایک طبقہ دوسرے طبقہ سے اخذ کرتا ہے احقر کے نزدیک یہ قسم پہلی قسم سے بھی قوی تر ہے کیونکہ اسانید بیان کرنے کی ضرورت اس جگہ پیش آتی ہے جہاں سامنے کوئی منکر ہو مگر جہاں انکار کا وجود ہی نہ ہو ہر کس و ناکس اس خبر کو جانتا ہو وہاں اسناد کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اسی لئے افراد کے بجائے ایک طبقہ دوسرے طبقہ سے نقل کرنے لگتا ہے اور خاص خاص اسمار کی فہرست درمیان سے ندارد ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر باضابطہ اس کی اسناد تلاش کی جائے تو ہاتھ نہیں لگتی بلکہ خود ادوار زمانہ اور طبقات بنی آدم اس کے مجموعہ گواہ ہوتے ہیں۔ یہاں یہ مغالطہ نہ لگے کہ اس بنار پر تو ہر کاذب خبر کے متعلق متواتر ہونے کا دعوٰی کیا جاسکیگا۔ کیونکہ بہر حال طبقہ کی شہادت تو لازم ہے کیا ایک جھوٹی خبر کے متعلق انسانوں کا ایک طبقہ شہادت دیسکتا ہے یہ کس قدر ناسمجھی ہے کہ معدودے چند انسانوں کی خبر کو تو متواتر کہا جا سکتا ہے مگر جہاں تعداد و شمار سے متجاوز ہو کر ہر طبقہ اپنے اپنے زمانہ میں شہادت دیتا چلا آوے اس کے متواتر کہنے میں شبہ ہو۔

تواتر عمل و توارث یہ تواتر نقل کے متعلق نہیں بلکہ ہر دور میں کسی امر پر مشترکہ عمل سے پیدا ہوتا ہے مثلاً مسواک کی سنیت، عملی طور سے ہر زمانہ میں اس پر اتنی کثرت سے عمل ہوتا چلا آیا ہے کہ اس کی سنیت میں کوئی شبہ نہیں رہتا۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہاں تواتر اسنادی متحقق نہیں ہو سکتا۔

تواتر قدر مشترک اسے کہتے ہیں کہ گو ہر ہر جزئی متواتر طریق پر منقول نہ ہو مگر اُن سب جزئیات کا جو انفرادی طور پر بطریق آحاد منقول ہیں کسی ایک امر کلی پر اتفاق ہو جائے مثلاً حاتم طائی کی سخاوت۔ اگر اس کی سخاوت کا ایک ایک واقعہ دیکھا جائے تو ہرگز تواتر کی حد تک نہیں پہنچتا مگر مجموعۂ واقعات سے یہ بات یقیناً ثابت ہو جاتی ہے کہ وہ ایک مرد سخی تھا۔

تواتر کی ان اقسام کو متقابل نہیں سمجھنا چاہئے بلکہ بعض مواقع میں یہ اقسام جمع بھی ہو سکتی ہیں

بعض علماء کا یہ خیال ہے کہ قرآن شریف کا تواتر اسنادی تواتر ہے اور حضرت استاد مرحوم یہ فرماتے تھے کہ قرآن کا تواتر طبقہ کا تواتر ہے۔ جس کا یہ مطلب ہے کہ ہر زمانہ میں لوگ اس بات پر علم یقین رکھتے تھے کہ یہ وہی قرآن ہے جو جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا اور اسی قرآن کی نمازوں میں تلاوت ہوتی رہی اور اسی کی درس و تدریس کا مشغلہ امت میں جاری تھا۔ حتی کہ کفار تک بھی اس پر متفق ہیں گو اس کے وحی الٰہی ہونے میں انھیں انکار رہی مگر اس کا ان کو بھی اقرار ہے کہ درحقیقت یہ قرآن وہی قرآن ہے جو آج سے تیرہ سو سال قبل نازل ہوا تھا۔

قرآن کریم کے ان ہر سہ امتیازی نشانات جان لینے کے بعد اب آپ غالباً وانا لہ لحافظون کی اہم پیشگوئی کا اندازہ لگا سکیں گے کہ قرآن صرف اپنے محفوظ ہونے کا مدعی نہیں ہے بلکہ محفوظ فی الصدور اور محفوظ باللفظ ہونے کا مدعی ہے اور وہ بھی بطریق آحاد نہیں بلکہ علی سبیل التواتر، یہی وہ حفاظت جس کو حفاظت الٰہیہ کا مصداق کہا جا سکتا ہے۔

کاش اگر خصوم نے قرآن کریم کی تعریف ہی کا مطالعہ بغور کر لیا ہوتا تو بہت سے وہ اعتراضات جو آج ان کو پیش آرہے ہیں نہ پیش آتے۔ حیا کل انسانی میں حیوانات کی ایک بھیڑ ہے جو ہمارے سامنے کبھی قرأۃ شاذہ اور کبھی آیات منسوخۃ التلاوت پڑھ پڑھ کر یہ چیخ رہی ہے کہ چونکہ یہ قرأت اور یہ آیات قرآن کریم میں آج موجود نہیں ہیں اس لئے ثابت ہوا کہ وہ محفوظ نہیں رہا بلکہ محرف ہو چکا ہے۔ پھر کوئی تحریف بالزیادۃ کا تو منکر ہے مگر تحریف بالنقصان کا قائل ہے اور کوئی ہر دونوں کا اقرار کرنے لگتا ہے اور اسی دیوانگی میں جب ان لایعنی دعاوی کا ثبوت نہیں ملتا تو ان میں سے ہی ایک جماعت نفسِ تحریف میں متردد ہو جاتی ہے۔ اس سے زیادہ افسوسناک یہ کہ جہاں سوال تواتر کا درپیش ہو اس جگہ روایات موضوعہ کی آڑ لیکر یہ اعتراض کرنا کہ فلاں آیت قرآن میں نہیں لہذا قرآن محرف ہے کس قدر نادانی ہے۔ ببانگ دہل کہا جاتا ہے کہ آج تک نہ کوئی آیت ایسی ہے جس کی قرآنیت تواتر سے ثابت ہو چکی ہو اور پھر وہ قرآن موجود

میں نہ ملے اور نہ کوئی ایسی آیت ہے جس کا قرآن نہ ہونا بطریق تواتر ثابت ہو پھر وہ قرآن موجود میں درج نظر آئے۔

معترضین کو اتنا بھی ہوش نہیں ہے کہ وہ اس پر بھی غور کرلیں کہ کسی حدیث کا صرف کتب حدیث میں درج ہو جانا اس کے صحیح ہونے کی کوئی ضمانت نہیں ہوتا، چہ جائیکہ اس کے تواتر کی۔ اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اجمالاً یہ بتلا دیں کہ کتب حدیث کن کن مقاصد کے پیش نظر تصنیف ہوئی ہیں، کن کتابوں سے تمسک کیا جاسکتا ہے اور کونسی کتابیں وہ ہیں جن پر بحث کئے بغیر صحت کا خیال قائم کرلینا غلط ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ قرۃ العینین[1] میں تحریر فرماتے ہیں:۔

چوں نوبت علم حدیث بطبقہ دیلمی وخطیب و ابن عساکر رسید ایں عزیزاں دیدند کہ احادیث صحاح و حسان را متقدمین مضبوط کردہ اند و مساغ سعی دراں باب نماندہ است پس مائل شدند بجمع احادیث ضعیفہ و مقلوبہ کہ سلف آنرا دیدہ و دانستہ گذاشتہ بودند و بجمع طرق غریبہ غایۃ الغرابۃ کہ سلف با وجود کوشش بسیار آنرا نیافتند، و غرض ایشاں ازیں جمع آں بود کہ بعد جمع حفاظ محدثین دراں حدیث تامل کنند و موضوعات را از حسان لغیرہا ممتاز نمایند، چنانکہ اصحاب مسانید طرق احادیث جمع کردند و غرض ایشاں آں بود کہ حفاظ محدثین

کہ جب علم حدیث کی نوبت دیلمی خطیب اور ابن عساکر کے طبقہ تک پہنچی توان حضرات نے دیکھا کہ صحیح اور حسن احادیث تو متقدمین جمع کر چکے ہیں اور اس باب میں اب کچھ لکھنے کی گنجایش باقی نہیں رہی لہٰذا ان کا میلان یہ ہوا کہ احادیث ضعیفہ اور مقلوبہ کو جمع کر دیا جائے جن کو سلف نے دیدہ و دانستہ ترک کر دیا تھا۔ اس جمع کرنے سے ان کا یہ مقصد تھا کہ محدثین ان احادیث میں غور فرما کر حسن لغیرہ اور موضوع احادیث کو ممتاز کر دیں جیسا کہ اصحاب مسانید کا مقصد جمع طرق احادیث سے یہ تھا کہ متواتر اور مشہور صحیح و حسن غریب و ضعیف

---

[1] قرۃ العینین ص ۲۸۱ و ۲۸۳

متواتر و مشہور و مستفیض و صحیح و حسن و غریب ضعیف
و غریب غیر ضعیف از یکدیگر ممتاز سازند و آنچہ
بفقہ و تفسیر و اعتقاد و رقاق تعلق دارد در محل خود
بکار برند و ظن ہر دو فریق را خدائے تعالیٰ محقق
ساخت۔ پس بخاری و مسلم و ترمذی و حاکم تمیز
احادیث کردند و حکم بصحت و حسن نمودند و ابوداؤد
و نسائی و دار قطنی و بیہقی برائے فقہ تصانیف نمودند
کہ احادیثے کہ بفقہ تعلق دارد جدا ساختند و ابو الشیخ
و ابن مردویہ و ابن جریر در تفسیر تصانیف پرداختند
و احادیث مناسبہ بآیات ایراد نمودند و آجری و
بیہقی در عقیدہ خود آنچہ بعقائد مناسب بود جدا نمودند
و ہمچناں متاخران در احادیث خطیب و طبقہ او
تصرف نمودند ابن جوزی موضوعات را مجرد
ساخت و سخاوی در مقاصد حسنہ حسان بغیرہا از
ضعاف و مناکیر ممیز نمود و سیوطی در در منثور جمع
احادیث مناسبہ بقرآن نمود قطع نظر از صحت و سقم
تا محدثے آنہا را بمیزان علم خود بسنجد و ہر حدیثے را
در محل خودش بگزارد۔ و خطیب و طبقہ او را از خود
ایں عار را زائل ساختہ اند زیرا کہ در مقدمات کتب خود

کو ممتاز کریں اور جن احادیث کا تعلق فقہ و تفسیر اعتقاد
و رقاق سے ہو اس پر عمل کریں۔ اللہ تعالیٰ نے
ہر دو فریق کا ظن پورا فرمایا۔ بخاری و مسلم ترمذی
و حاکم نے احادیث میں تمیز کی اور صحت و حسن
کا حکم بھی اپنی جانب سے لگا دیا۔ ابو داؤد و
نسائی و دار قطنی و بیہقی نے فقہی احادیث کو
علیحدہ مرتب فرمایا۔ ابن مردویہ و ابن جریر نے
تفسیری احادیث کی طرف توجہ فرمائی اور
جو احادیث کہ آیات قرآنیہ کے مناسب تھیں
ان کو جمع فرمایا۔ آجری و بیہقی نے عقائد کے
متعلق احادیث کو جمع کیا۔ اسی طرح پر متاخرین
نے خطیب اور ان کے طبقہ کی احادیث میں کچھ
تصرف فرمایا۔ ابن جوزی نے موضوع احادیث کو
علیحدہ کیا۔ سخاوی نے مقاصد حسنہ میں حسن لغیرہ
کو ضعیف اور منکر احادیث سے جدا لکھا۔ سیوطی
نے در منثور میں آیات قرآنیہ کے مناسب احادیث
جمع کیں اس سے قطع نظر کہ وہ صحیح تھیں یا ضعیف
تاکہ بعد میں کوئی بھی محدث اپنے میزان علم کے مطابق
وزن کر سکے اور ہر حدیث کو اپنے رتبہ کے مطابق

بایں مقاصد تصریح نمودہ اند جزاہم اللہ تعالیٰ عن
امۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم خیرا۔ وصاحب جامع
الاصول نقل کردہ است کہ خطیب از شریف مرتضیٰ
برادر رضی احادیث شیعہ روایت کردہ است
وسیوطی در اول جمع الجوامع ذکر نمودہ است کہ
ایں کتب متفرد اند برائے ضعاف پس اگر کسے از
جمع الجوامع و درمنثور و مانند آں احادیث ضعیفہ
جمع کند وخلاف مذہب اہلسنت وجماعت
ترویج نماید باو میتواں گفت۔

فان کنت لا تدری فتلک مصیبۃ
وان کنت تدری فالمصیبۃ اعظم

و دریں احادیث چیزہا است کہ بالقطع معلوم
البطلان است۔

رکھدے خطیب اور اس کے طبقہ کے دوسرے
محدثین نے اس مختلط جمع کی جوابدہی خود فرمادی ہے
اور اپنی کتابوں کے مقدمہ میں ان مقاصد کی
تصریح فرمادی ہے۔ جزاہم اللہ تعالیٰ خیر الجزاء۔
صاحب جامع الاصول نقل فرماتے ہیں کہ خطیب
شریف مرتضیٰ برادر رضی شیعی سے بھی احادیث
روایت کرتا ہے۔ سیوطی نے جمع الجوامع کے اول
میں ذکر کیا ہے کہ یہ کتابیں ضعیف احادیث کے
جمع کرنے کیلئے موضوع ہیں لہذا اگر کوئی شخص
جمع الجوامع درمنثور یا اس قسم کی اور کتب کی احادیث
ضعیفہ سے اہل سنت و الجماعت کے برخلاف
استدلال کرنے لگے تو اس سے کہدینا چاہئے

فان کنت لا تدری فتلک مصیبۃ
وان کنت تدری فالمصیبۃ اعظم

کیونکہ یقیناً ان کتب میں وہ احادیث بھی ہیں جو بالقطع باطل ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ کی اس محققانہ بحث سے ثابت ہے کہ محض کسی حدیث کو اہلسنت کی کتابوں میں درج دیکھکر یہ سمجھ بیٹھنا کہ وہ ان کے نزدیک صحیح بھی ہے طبقات کتب حدیث اور ان کی تصانیف کی نوعیت سے ناواقفی پر مبنی ہے۔ اس کے بعد خصوم کی بے رحمی کی ایک نئی داستان اور سنئے۔

حضرت شاہ عبد العزیزؒ فرماتے ہیں۔

آنکہ در اسمار والقاب رجال معتبرین اہلسنت
نظر کنند و ہر کہ را از رجال خود شریک نام و
لقب او یابند حدیث او را و روایت او را
بآں سنی نسبت دہند۔ و بجہت اتحاد نام
ولقب امتیاز درمیان ہر دو حاصل نشود۔
پس سنیان ناواقف او را ملے از ائمہ
خود اعتقاد کنند و روایت او را در محل اعتبار
شمارند مثل سدی کبیر و سدی صغیر کبیر از معتبرین
و ثقات اہل سنت است۔ و صغیر از وضاعین
و کذابین است و رافضی غالی است و
مثل ابن قتیبہ کہ نیز دو کس اند ابراہیم بن
قتیبہ رافضی غالی است و عبداللہ بن مسلم
بن قتیبہ در اہل سنت معدود مے شود و کتاب
المعارف در اصل از تصانیف ہمیں اخیر است
اما آں رافضی نیز کتاب خود را معارف نام کردہ
تا اشتباہ حاصل شود۔ [1]

کہ ایک بڑا فریب یہ ہے کہ یہ جماعت اہلسنت
کے معتبر علمار کے نام والقاب ڈھونڈھ ڈھونڈ
کر جب کسی عالم کا نام اپنی جماعت کے عالم
کا دیکھ لیتے ہیں اس کی حدیث کو اس سنی
عالم کی طرف منسوب کر دیتے ہیں چونکہ نام دونوں
کا ایک ہی ہوتا ہے اس لئے امتیاز تو ہوتا نہیں اور
ناواقف اہلسنت یہ سمجھ لیتے ہیں کہ یہ شخص ہمارے
علمار میں سے ہوگا لہذا اس کی روایت کا اعتبار
کر لیتے ہیں جیسے سدی کبیر اور سدی صغیر سدی کبیر
معتبرین اور ثقات میں سے ہے اور سدی صغیر
وضاعین و کذابین میں سے ہے اور غالی رافضی
ہے یا جیسے ابن قتیبہ یہ بھی دو ہیں ابراہیم بن قتیبہ
یہ تو غالی رافضی ہے اور عبداللہ بن مسلم بن قتیبہ
یہ اہلسنت میں شمار ہیں۔ کتاب المعارف ان
ہی کی تصنیف سے ہے۔ ابن قتیبہ رافضی نے بھی
اپنی کتاب کا نام المعارف رکھا ہے تاکہ اشتباہ پیدا ہو جائے۔"

حضرت شاہ صاحبؒ نے ان دو اشخاص کا نام بطور تمثیل تحریر فرمایا ہے ورنہ بہت سے اور
اسمار ایسے ہیں جن میں اسی قسم کا اشتراک و اشتباہ پیش آگیا ہے مثلاً محمد بن جریر ایک صاحب تفسیر ہیں جو

[1] تحفہ اثنا عشریہ صنہ ۴۷ کید نوزدہم۔

مشہور و معروف محدث ہیں دوسرا محمد بن جریر بن رستم یہ رافضی ہے۔ لسان المیزان میں حافظ ابن حجرؒ نے اول کی توصیف اور ثانی کی تقبیح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مسح کا مسئلہ جس ابن جریر کی طرف منسوب ہے غالباً وہ یہی رافضی شخص ہے۔

غرضکہ خصوم کے اعتراضات کی لمبی چوڑی فہرست پر جہانتک ہم نے غور کیا ہے اس سے ہم اسی نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ ان کے اکثر اعتراضات کا مبنی یا قرآن کی تعریف سے ناواقفیت یا مصطلحات علم سے جہالت ہے اسی لئے اعتراضات باوجود کثرت کے صرف حسب ذیل نمبروں میں درج نظر آتے ہیں۔

(۱) وہ اعتراضات جن کا مبنی رسم قرآن اور مدارج کتابت سے ناواقفیت ہے۔

(۲) وہ اعتراضات جن کی بنا صرف روایات واہیۃ یا موضوعہ ہیں۔

(۳) وہ اعتراضات جو آیات منسوخۃ التلاوت اور غیر منسوخۃ التلاوۃ میں امتیاز نہ کرنے کی وجہ سے پیدا ہوئے ہیں۔

(۴) وہ اعتراضات جو قرآن متواترہ و شاذہ سے ناواقفی پر مبنی ہیں۔

(۵) وہ اعتراضات جو سلف کی بعض عبارات نہ سمجھنے سے پیدا ہوگئے ہیں۔

تفصیلی اعتراضات و جوابات سے ہمیں کوئی دلچسپی نہیں ہمیں تو صرف کلی طور پر خصوم کے ان غلط رویہ پر تنبیہ کرکے قرآن کی حفاظت کے امتیازات ثلاثہ کو کسی قدر وضاحت سے لکھنا ہے۔

(باقی آئندہ)

پہلی صدی ہجری میں مسلمانوں کے علمی رجحانات

(۲)

یہاں تک جو کچھ عرض کیا گیا وہ قرآن مجید کی معنوی حیثیت سے متعلق تھا۔ اب اس کی لفظی حیثیت پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ مسلمانوں میں لغت۔ صرف ونحو اور علم معانی وبیان کی جو تدوین ہوئی ہے وہ سب قرآن مجید کی ہی مرہون احسان ہے۔ مثلاً قرآن مجید نے جب اپنے اعجاز کا دعویٰ کیا اور تحدی کی کہ تم اس کی ایک آیت کا مثل لا کر ہی دکھادو۔ تو اب قدرتی طور پر عربوں میں یہ معلوم کرنے کا شوق پیدا ہوا کہ کلام کے محاسن کیا ہوتے ہیں اور معائب کیا۔ پھر یہ محاسن ومعائب کیوں پیدا ہوتے ہیں اور اس کے اسباب کیا کیا ہوتے ہیں۔ اس کے بعد اس سے نیچے اتر کر انھوں نے دیکھا کہ کلام کا محاسن ومعائب سے پر ہونا تو الگ رہا۔ پہلے یہ معلوم ہونا چاہئے کہ کلام میں مطلق صحت اور درستگی کب پیدا ہوتی ہے؟ اور مافی الضمیر کے اظہار کا ذریعہ بننے کے لئے اس میں ابتداءً کیا کیا باتیں پائی جانی ضروری ہیں؟ یہ وہ سوالات تھے جن کے جواب نے لسانی اور ادبی علوم وفنون کا قالب اختیار کر لیا۔ ہاں یہ صحیح ہے کہ ان علوم وفنون کی اصطلاحات بعد میں وضع کی گئیں اور ان کو رسمی ترتیب وتدوین کی شکل بعد میں ہی حاصل ہوئی۔

علامہ ابن خلدون نے علوم کی دو قسمیں کی ہیں۔ فرماتے ہیں۔

"علوم کی دو قسمیں ہیں۔ ایک صنف وہ ہے جو انسان کے لئے طبعی ہے جس کی طرف وہ خود اپنی فکر سے راہ پاتا ہے اور دوسری صنف ان علوم کی ہے جن کو انسان ان کے واضعین سے اخذ کرتا ہے۔ پہلی صنف کو علوم حکمیہ فلسفیہ کہتے ہیں۔ ان علوم کے متعلق یہ ممکن ہے کہ انسان اپنے

ذاتی فکر سے اور اپنی بشری صلاحیتوں سے کام لیکر ان میں درک و بصیرت پیدا کرے اور ان علوم کے موضوعات و مسائل پر غور و خوض کرکے نتائج کا استنباط کرے۔ دوسری صنف کو علوم نقلیہ وضعیہ کہتے ہیں ان علوم میں عقل کو دخل نہیں ہوتا بلکہ ان کا دارومدار نقل پر ہوتا ہے البتہ جہانتک اصول وکلیات سے جزئیات کے استخراج کا تعلق ہے عقل کو دخل ہوتا ہے۔" لہ

علامہ ابن خلدون نے علوم کی جو پہلی صنف بتائی ہے اس کے لئے جیسا کہ خود علامہ نے کہا ہی فکر بیدار، اور دماغ روشن کی ضرورت ہے۔ اس کی حاجت مطلقاً نہیں ہے کہ باقاعدہ کتابیں ہوں۔ درسگاہیں ہوں اور ان علوم کا درس دینے والے بھی موجود ہوں۔ اور سطور بالا میں بتایا جا چکا ہے کہ صحابۂ کرام میں ایسے روشن دماغوں اور بیدار افکار کی کمی نہیں تھی۔ اگر آج کوئی شخص محض اسلامی نقطۂ نظر سے علوم فلسفیہ وحکمیہ کی تدوین کرنی چاہے تو اس کو معلوم ہوگا کہ ان سب علوم کے مسائل کے بارہ میں اسلام خود اپنا ایک نظریہ رکھتا ہے اور پھر اس کو ثابت کرنے کے لئے اس کے پاس حتمی دلائل وبراہین بھی ہیں۔ اس بنا پر یہ بیکر باور کیا جاسکتا ہے کہ صحابہ کی علمی کوششیں صرف عبادات اور عقائد واعمال تک محدود تھیں اور ان کی دماغی وذہنی صلاحیتیں دوسرے مسائل کو علمی نقطۂ نگاہ سے نہیں دیکھ سکتی تھیں۔

ہے (Haye.) نے اپنی کتاب "Introduction to the Study of Sociology" میں لکھا ہے کہ "علم شروع شروع میں منظم نہیں ہوتا۔ اس کے بیشمار مسائل بکھرے ہوئے ہوتے ہیں اور ان میں کوئی وحدت نہیں ہوتی۔ اس زمانہ میں زیادہ تر اعتماد روایات پر اور مفکرین کے آراء وافکار پر ہی ہوتا ہے" پس صحابہ کے دور میں علوم وفنون کی یہی ابتدائی حالت تھی جس پر آگے چلکر دنیائے علوم وفنون کی ایک شاندار عمارت کھڑی ہوئی۔ عہد حاضر کے نامور مصری فاضل احمد امین لکھتے ہیں۔

"عہد بنی عباس میں علوم وفنون کو بڑی ترقی ہوئی۔ علماء اسلام کے طرز استدلال وطریق بحث و

لہ مقدمہ ابن خلدون ص ۳۰۵۔

گفتگو میں فلسفہ ومنطق کا رنگ بہت غالب آگیا۔ علوم دینیہ کے علاوہ دنیاوی علوم مثلاً
طب، ریاضی اور ہئیت وغیرہ علوم بھی اس عہد میں بہت کچھ چمکے اور عروج کو پہنچے۔ لیکن یہ یاد
رکھنا چاہیے کہ ان سب علوم کی بنیاد ان تجربات اور اقوال علماء پر تھی جو پہلے سے مسلمانوں میں
متداول تھے۔ اور ان سب علوم کی ترقی ایک طبعی نتیجہ تھی اس دور سے پہلے کے مسلمانوں کی
زندگی اور ان کی حیاتِ عقلی کا۔" [۵۱]

مکاتب کا قیام | جیسا کہ ابھی معلوم ہو چکا ہے اس دور میں علوم محض بذریعہ نقل و روایت ایک سے دوسرے
تک منتقل ہوتے اور سفینوں کے بجائے صرف سینوں میں محفوظ رہتے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس طرح
مسلمانوں کو کتابت سیکھنے کا امر فرمایا تھا۔ اسی طرح آپ نے درس و تدریس کے سلسلے بھی عام افادہ و استفادہ
کی غرض سے قائم کر رکھے تھے۔ چنانچہ ہجرت مدینہ سے پہلے ہی حضرت مصعب بن عمیر اور حضرت ابن مکتوم مدینہ
پہنچکر قرآن مجید کا درس دینے لگے تھے"[۵۲] پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ تشریف لائے تو یہاں آپ نے مسجدِ
نبوی میں ایک مستقل حلقۂ درس قائم کر دیا۔ چنانچہ روایت ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسجد
میں تشریف لائے تو آپ نے یہاں دو حلقے دیکھے۔ ایک حلقہ میں لوگ تلاوت و دعا میں مشغول تھے اور دوسرے
حلقہ میں قرآن مجید کے درس و تدریس کا سلسلہ جاری تھا۔ آپ نے فرمایا" دونوں کارِ خیر کر رہے ہیں۔ ایک
گروہ تلاوت و دعا کر رہا ہے اور دوسرا قرآن مجید کی تعلیم حاصل کر رہا ہے۔ میں صرف معلم بنا کر بھیجا گیا ہوں، یہ
فرما کر آپ قرآن مجید کے حلقۂ درس میں بیٹھ گئے"۔ [۵۳]

آپ کے مکتبِ ارشاد و ہدایت سے جو لوگ فیضیاب ہو کر نکلتے تھے اور تعلیم کا کام انجام دے سکتے تھے
آپ ان کو حجاز سے باہر بھی تعلیم و تدریس کے لئے بھیجتے رہتے تھے۔ چنانچہ آپ نے حضرت معاذ بن جبل کو یمن

---

[۵۱] ضحی الاسلام ج ۲ ص ۹۔　　[۵۲] بخاری کتاب التفسیر
[۵۳] سنن ابن ماجہ باب فضل العلماء والحث علی طلب العلم۔

کا قاضی مقرر کر کے بھیجا تو ساتھ ہی ان کو مامور فرمایا کہ وہاں کے لوگوں کو قرآن مجید اور شرائع اسلام کی تعلیم دیں
تعلیم قرآن کے لحاظ سے حضرت معاذ کی جلالتِ شان کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم فرمایا کرتے تھے "قرآن چار شخصوں سے سیکھو، ابن مسعود، ابی بن کعب، معاذ بن جبل، اور سالم مولی
ابی حذیفہؓ۔ ؎ علاوہ ازیں آپ کی خدمت میں کوئی نیا مہاجر آتا تو آپ اس کو انصار میں سے کسی ایسے شخص کے
سپرد کر دیتے تھے جو اس کو قرآن مجید کی تعلیم دے سکے۔ انصار اپنے ایسے مہاجر بھائیوں کے ساتھ بڑی ہمدردی
اور دلجوئی کا معاملہ کرتے تھے وہ ان کو قرآن مجید کا درس دیتے اور ساتھ ہی خود وہ اور ان کے گھر والے جو
کھانا کھاتے تھے وہی ان کو کھلاتے تھے۔ چنانچہ مہاجرین انصار کے اس برادرانہ برتاؤ کا صاف دل سے
اعتراف کرتے تھے اور ان کے بڑے شکر گذار تھے۔ ؎

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت ابوبکر صدیق کو فتنۂ ارتداد کے استیصال میں
مصروفیت اور مدتِ خلافت کے اختصار کے باعث تعلیم و تدریس کی طرف متوجہ ہونے کا زیادہ موقع نہیں
مل سکا۔ البتہ حضرت عمرؓ نے اپنے عہدِ خلافت میں جہاں اور کاموں کی طرف توجہ کی آپ نے تعلیم و تدریس
کے لئے اسلامی علاقوں میں کثرت سے مکاتب بھی قائم فرمائے اور چیدہ چیدہ معلمین کا انتخاب کر کے انھیں
اس اہم خدمت پر مامور کیا۔

جبری تعلیم | بلکہ جہاں جہاں ضرورت تھی آپ نے جبری تعلیم کا بھی انتظام فرمایا۔ چنانچہ ابوسفیان نام کے ایک
شخص کو آپ نے صرف اس خدمت پر مامور کیا تھا کہ وہ بدوی قبائل میں دورہ کر کے لوگوں کا امتحان لے اور
جو شخص قرآن نہ پڑھ سکے اس کو سزا دی جائے۔ اس سلسلہ میں ایک ناگوار واقعہ یہ پیش آیا کہ ابوسفیان نے
ایک شخص اوس بن خالد کا امتحان لیا تو وہ قرآن مجید نہ پڑھ سکے۔ اس پر ابوسفیان نے ان کو اتنا مارا کہ وہ
جانبر نہ ہوئے۔ اوس کے قبیلہ کے ایک شخص حریث بن زید الخیل الطائی کو اس واقعہ کا علم ہوا انہوں نے

؎ استیعاب تذکرہ معاذ بن جبل ؎ اسد الغابہ ج ۴ ص ۳۷۶ ؎ مسند امام احمد بن حنبل ج ۵ ص ۳۲۴۔

ابوسفیان کو قتل کر دیا۔ [۱]

حضرت عمرؓ نے مفتوحہ ممالک کے مختلف حصوں میں جن حضرات کو تعلیم کی خدمت پر مامور کیا تھا ان میں زیادہ نمایاں اور مشہور یہ حضرات ہیں۔ شام میں حضرت عبادۃ بن صامت۔ معاذ بن جبل اور حضرت ابوالدرداؓ ان میں سے اول الذکر نے حمص میں قیام کیا۔ ابوالدرداء دمشق میں مقیم ہوگئے اور حضرت معاذ نے فلسطین میں سکونت اختیار کی۔ [۲] حضرت عمران بن حصین کو بصرہ بھیجا گیا تاکہ وہاں لوگوں کو فقہ کی تعلیم دیں۔ [۳]

تعلیم قرآن کے ساتھ صحت تلفظ کا اہتمام حضرت عمرؓ نے صرف تعلیم قرآن کی اشاعت کا ہی انتظام نہیں کیا بلکہ اس کی بھی تاکید کی کہ صحت تلفظ اور اعراب کا خیال رکھا جائے۔ مولانا شبلی مرحوم نے ابن الانباری کے بیان کے مطابق حضرت عمرؓ کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں "تَعَلَّمُوا اعراب القرانِ کما تَعَلَّمُونَ حِفظَہٗ" [۴] اس کے ساتھ آپ نے یہ حکم بھی دیا کہ جو شخص ادب اور لغت کا ماہر نہ ہو وہ قرآن مجید کی تعلیم نہ دینے پائے۔ [۵]

اس بنا پر مکاتب میں قرآن مجید کے ساتھ امثال عرب اور اخلاقی اشعار کی تعلیم بھی جاری ہوگئی تھی۔

معلمین قرآن کی تنخواہیں حضرت عمرؓ نے چونکہ تعلیم قرآن کا انتظام بڑے وسیع پیمانہ پر کیا تھا اور اس کو امور خلافت کا ایک مستقل صیغہ بنا دیا تھا اس لئے ضرورت تھی کہ معلمین قرآن تمام دوسرے معاشی مشاغل سے یکسو ہو کر اس خدمت کی انجام دہی میں اطمینان کے ساتھ مصروف رہیں۔ اس بنا پر آپ نے معلمین قرآن کے معقول مشاہرے بھی مقرر کر رکھے تھے۔ سیرۃ العمرین لابن الجوزی میں ہے۔

ان عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان	حضرت عمرؓ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما نے
کانا یرزقان المودبین والائمۃ	موذنین ائمہ مساجد اور معلمین کے وظیفے مقرر
والمعلمین " [۶]	کر رکھے تھے۔

---

[۱] اصابہ فی معرفۃ الصحابہ ج ۱ ص ۸۴۔ [۲] اسد الغابہ ج ۳ ص ۱۰۶ [۳] اسد الغابہ ج ۴ ص ۱۳۷
[۴] الفاروق ج ۲ ص ۱۰۷۔ [۵] کنز العمال ج ۱ ص ۲۸۸۔ [۶] بحوالہ الفاروق ج ۲ ص ۱۰۴۔

حضرت عمرؓ کے اس اہتمام و انتظام کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک قلیل مدت میں ہی اسلامی علاقوں میں قرآن جاننے والوں اور اس کو سمجھ کر پڑھنے والوں کی جو کثیر تعداد پیدا ہو گئی تھی اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ ایک دفعہ حضرت عمرؓ نے فوجی افسروں کو لکھا کہ میرے پاس حفاظ قرآن کو بھیجو تاکہ میں انھیں معلم بنا کر جا بجا بھیجدوں۔ تو حضرت سعد بن ابی وقاص نے جواب دیا کہ صرف میری فوج میں تین سو قرآن کے حافظ موجود ہیں" لہ حضرت عمرؓ کے بعد اور خلفاء نے بھی اس سلسلہ کو نہ صرف یہ کہ باقی رکھا بلکہ حسب فرصت و موقع اس کی توسیع کرتے رہے۔

تعلیم حدیث | قرآن مجید کے بعد حدیث کا درجہ ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں صحابہ کی تمام تر توجہ قرآن مجید کے پڑھنے پڑھانے اور اسی کے یاد کرنے پر مرکوز رہی۔ حضرت عمرؓ نے اپنے عہد خلافت میں تعلیم قرآن کے لئے مستقل حلقے اور مکاتب قائم کئے تو اس کے ساتھ ہی انھوں نے احادیث کی نشر و اشاعت اور اس کی نقل و روایت کا بھی اہتمام کیا۔ مگر اپنی احتیاط پسندی اور دور رس طبیعت کے مطابق اس معاملہ میں اس کا خیال رکھا کہ یہ کام صرف ان حضرات کے ہاتھوں ہی انجام کو پہنچے جو ہر طرح اس کے اہل اور اس سلسلہ میں بہمہ وجوہ لائق اعتماد و اعتبار تھے۔ چنانچہ آپ نے اس کام کے لئے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو ایک گروہ کے ساتھ کوفہ اور معقل بن یسار، عبداللہ بن مغفل اور عمران بن حصین کو بصرہ اور عبادہ بن صامت اور ابودرداء کو شام اسی کام کے لئے بھیجا اور امیر معاویہ کو جو اس زمانہ میں شام کے گورنر تھے بتاکید لکھا کہ ان کی احادیث سے تجاوز نہ کریں" ؎۲

تنقید احادیث | حضرت عمرؓ کا جو سب سے بڑا کارنامہ ہے وہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے صرف حدیث کی اشاعت اور اس کی تعلیم و تدریس کے اہتمام و انتظام پر اکتفا نہیں کیا بلکہ حدیثوں کی تحقیق و تنقید اور فن جرح و تعدیل کی بھی بنیاد ڈالی۔ آپ اس راز سے اچھی طرح واقف تھے کہ بعض خود غرض لوگ کس طرح ہر چیز کو

لہ بحوالہ الفاروق ۔　　؎۲ ازالۃ الخفا جز دوم ص ۶۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرکے اپنی مطلب براری کی راہ کھول سکتے ہیں۔ پھر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ بعض نیک نیت اشخاص سے بھی چند الفاظ کے ردوبدل سے بڑے اہم نتائج پیدا ہوسکتے ہیں اس لئے آپ نے احادیث کی روایت کے لئے خاص خاص شرائط مقرر کر رکھی تھیں کہ کوئی شخص ان سے تجاوز نہیں کرسکتا تھا مثلاً ایک مرتبہ حضرت ابوموسیٰ اشعری حضرت عمرؓ سے ملنے آئے۔ دروازہ پر تین مرتبہ آواز دی مگر حضرت عمرؓ اس وقت کسی ضروری کام میں مصروف تھے متوجہ نہیں ہوسکے۔ فارغ ہوکر پوچھا "ابوموسیٰ کہاں ہیں؟ وہ واپس جاچکے تھے۔ پھر جو ملاقات ہوئی تو حضرت عمرؓ نے پوچھا "تم اس دن کیوں واپس چلے گئے تھے؟ ابوموسیٰؓ نے جواب دیا کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ تین مرتبہ اذن مانگو۔ اگر اس پر بھی اجازت نہ ملے تو واپس چلے جاؤ" حضرت عمرؓ نے فرمایا اس روایت کا ثبوت دو ورنہ میں تم کو سزا دوں گا"[1]

اس واقعہ سے بعض محدثین نے یہ اصول وضع کیا ہے کہ خبر واحد معتبر نہیں ہے۔ جب تک اس کے لئے کوئی شاہد موجود نہ ہو۔ اسی طرح ایک مرتبہ ایک خاتون فاطمہ بنت قیس نے حضرت عمرؓ سے بیان کیا کہ مجھکو میرے شوہر نے طلاق بائنہ دی تو میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ مجھکو اب شوہر سے نان ونفقہ (عدت تک کے لئے) لینے کا حق ہے یا نہیں؟ آپ نے جواب نفی میں دیا۔ چونکہ یہ روایت قرآن مجید کی آیت واسکنوا هُنَّ من حیث سکنتم سے متعارض تھی اس لئے حضرت عمرؓ نے فاطمہ کی روایت سنکر فرمایا "ہم قرآن کو ایک عورت کے کہنے سے نہیں چھوڑ سکتے۔ معلوم نہیں اس کو حدیث یاد بھی رہی یا نہیں"[2] اس سے محدثین نے درایت کا یہ اصول وضع کیا ہے کہ جو روایت قرآن کی کسی آیت سے متعارض ہوگی اس کو قبول نہیں کیا جائیگا۔ علیٰ ہذا اور بھی اصول جرح ونقد میں جو محدثین نے حضرت عمرؓ کے اقوال اور ان کے عمل سے مستنبط کئے ہیں۔ اصولِ حدیث کی کتابوں میں ان کی تفصیل مذکور ہے۔

عہد صحابہ میں مختلف شہروں میں درس حدیث کے کئی کئی حلقے قائم تھے لیکن اس باب میں مدینہ

---

[1] صحیح مسلم باب الاستیذان۔ [2] یہ روایت ذرا ذرا سے فرق سے مسلم، ابوداؤد اور نسائی تینوں میں ہے۔ عمدۃ القاری فی شرح صحیح البخاری ج ۹ ص ۶۱۹۔

کو مرکز کی حیثیت حاصل تھی۔ یہاں حضرت جابر بن عبداللہ خاص مسجد نبوی میں بیٹھکر حدیث کا درس دیتے تھے،،[1]

فقہ | قرآن وحدیث کے بعد فقہ کا درجہ ہے۔ فقیہ وہی ہو سکتا ہے جو قرآن وحدیث کو اچھی طرح جانتا ہو منطوق ومفہوم سے آگاہ ہو اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ قرآن وحدیث کی اصل روح سے پورے طور پر باخبر ہو۔ حضرت عمرؓ نے درس فقہ کے لئے بھی مختلف امصار وبلاد میں متعدد علماء وفقہاء کو بھیجا جہاں وہ باقاعدہ بڑے بڑے مجامع میں درس دیتے تھے۔ چنانچہ عبداللہ بن معقل کو مع نو حضرات کے بصرہ اسی کام کے لئے بھیجا گیا تھا[2] عبدالرحمن بن غنم کو شام بھیجا۔ صاحب اسد الغابہ ان کے حالات میں لکھتے ہیں۔

وکانَ افقہ اھل الشام وھوالذی   یہ اہل شام میں سب سے بڑے فقیہ تھے اور یہی وہ ہیں

فقّہَ عامۃ التابعین بالشام [3]   جنھوں نے عام تابعین کو شام میں فقہ کی تعلیم دی۔

علامہ سیوطی حسن المحاضرۃ فی اخبار مصر والقاہرہ میں لکھتے ہیں " حبان بن ابی جبلہ حضرت عمرؓ کی طرف سے مصر میں فقہ کی تعلیم دینے پر مامور کئے گئے تھے"[4]

حضرت عمرؓ کے بعد حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے زمانوں میں بھی قرآن وحدیث اور فقہ کی تعلیم کا اہتمام ہوا لیکن باہمی خانہ جنگیوں اور اندرونی شورشوں کے باعث اس کو اتنی وسعت حاصل نہ ہو سکی جتنی کہ ہونی چاہئے تھی البتہ ۴۱ھ کے بعد سے جبکہ امیر معاویہ تمام مسلمانوں کے بے شرکت غیرے خلیفہ ہو گئے اور اب ان کو مسلمانوں کی تعلیم کی طرف متوجہ ہونے کا موقع ملا تو انھوں نے اس سلسلہ میں بھی کارہائے نمایاں انجام دیئے۔

سطور بالا میں جو کچھ عرض کیا گیا ہے اس سے معلوم ہوا ہو گا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد سعادت مہد تک تعلیم وتدریس کا دائرہ صرف قرآن مجید تک محدود رہا لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد جیسے جیسے ضروریات زندگی بڑھتی رہیں اس دائرہ میں بھی وسعت ہوتی رہی، چنانچہ حضرت عمرؓ کے حکم سے جو مکاتب

---

[1] حسن المحاضرہ للسیوطی ج ۱ ص ۸۰۔ [2] اسد الغابہ جلد ۳ ص ۳۶۵۔ [3] اسد الغابہ ج ۳ ص ۳۱۸۔ [4] ج ۱ ص ۲

درس قرآن کے لئے قائم ہوئے تھے ان میں ادب۔ لغت اور شعر کی تعلیم بھی دی جاتی تھی۔ خود حضرت عمرؓ فرماتے تھے "علموا اولادکم الشعر" تم اپنی اولاد کو شعر کی تعلیم دو۔ حضرت عبداللہ بن عباس حبر امت ہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لئے علم، حکمت اور تفقہ کی دعا فرمائی تھی۔ آپ کا درس ایک ایسے باغ کے مشابہ ہوتا تھا جس میں رنگ برنگ کے خوشنما پھول کھلے ہوئے ہوں۔ قرآن کے الفاظ کی تشریح۔ اسرار و حکم، مسائل و احکام۔ تاریخ و شعر اور قصص و ایام عرب، غرض یہ ہے کہ اس زمانہ کے مروجہ فنون میں سے ہر ایک کا ذکر ہوتا تھا طلبہ اپنے اپنے مذاق کے مطابق سوال کرتے تھے اور جواب سے مطمئن ہوتے تھے؛

نحو عجمی ممالک میں عربی زبان کا جاننا علم نحو پر موقوف ہے۔ اسی سے اس کی اہمیت کا اندازہ ہو سکتا ہے یہ علم بھی حضرت علیؓ کے عہد میں معرض وجود میں آچکا تھا۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اس کی ایجاد کا سہرا حضرت علیؓ کے سر ہے۔ لیکن ہماری رائے میں زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ حضرت علیؓ کے ایما سے ابوالاسود الدولی نے اس علم کو مدون کرنا شروع کیا تھا۔ اس کی تقریب یہ ہوئی کہ ایک مرتبہ ابوالاسود نے ایک قاری سے سنا کہ قرآن مجید کی آیت "ان اللہ بریٔ من المشرکین ورسولہ" میں رسولہ کے لام کو بجائے ضمہ کے کسرہ کے ساتھ پڑھ رہا ہے۔ ابوالاسود کو یہ سنکر بڑا رنج ہوا اور اس نے علم نحو کے قواعد و اصول مرتب کرنے شروع کر دیئے[1]

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں۔

وھو اوّل من تکلّم فی النحو — یہ سب سے پہلا شخص ہے جس نے علم نحو میں کلام کیا ہے[2]۔

علامہ ابن خلکان بھی اس کو اول واضع نحو قرار دیتے ہیں[3] ابن ندیم نے ایک واقعہ لکھا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک زمانہ میں چند کاغذات بھی ملے تھے جن میں ابوالاسود کے قلم سے فاعل و مفعول کی بحث لکھی ہوئی تھی[4]

اعراب قرآن مجید پر اعراب نہ ہونے کے باعث اہل عجم قرآن پڑھتے تھے تو بعض جگہ نہایت فاحش غلطی

---

[1] الفہرست ص ۶۰۔ [2] تہذیب التہذیب ج ۱۲ ص ۱۰۔ [3] وفیات الاعیان ج ۱ ص ۲۴۰۔ [4] الفہرست ص ۶۱۔

کرجاتے تھے۔ اس کی اصلاح بھی ابوالاسود نے اس طرح کی کہ عراقین کا گورنر زیاد بن امیہ تھا۔ ابوالاسود اس کے بچوں کا اتالیق تھا۔ ایک مرتبہ اس نے کہا کہ اگر آپ میرے لئے ایک کاتب کا انتظام کردیں تو میں تمام قرآن پر اعراب لگادوں۔ کاتب کا انتظام ہوگیا تو ابوالاسود نے اس کام کو بھی سرانجام کردیا۔ ابوالاسود کا انتقال ۶۹ھ میں ہوا جبکہ اس کی عمر ۸۵ سال تھی۔

دیگر علوم وفنون جب اسلام کا ظہور ہوا۔ عرب میں طب، علم الانساب اور شعروشاعری کا بڑا چرچا تھا مسلمان ہونے کے بعد بھی عربوں نے ان چیزوں سے بے توجہی نہیں برتی بلکہ حضرت عمرؓ تو شعر عرب پڑھنے کی تاکید ہی اس لئے کرتے تھے کہ اس کے ذریعہ عربی قبائل کے انساب محفوظ رہ سکتے تھے۔ عجیب بات یہ ہے کہ مرد تو مرد، عورتیں تک دینی تعلیم میں انہماک کے باوجود ان مروجہ فنون عرب میں مہارت و بصیرت رکھتی تھیں، چنانچہ حضرت عائشہؓ قرآن۔ حدیث۔ فقہ اور اسرارِ دین و تصوف کے علاوہ طب، انساب و ایام عرب اور شعروشاعری میں بھی بڑی دستگاہ رکھتی تھیں۔ مسند امام احمد بن حنبل میں ہشام بن عروہ سے روایت ہے کہ میں نے ایک دن حضرت عائشہؓ سے دریافت کیا" اماں! مجھکو آپ کی سمجھ اور فہم پر تعجب نہیں ہوتا کیونکہ آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بی بی اور ابوبکرؓ کی بیٹی ہیں۔ مجھکو اس پر بھی حیرت نہیں ہوتی کہ آپ کو ایام عرب اور شاعری کا اتنا وسیع علم کیونکر حاصل ہوگیا۔ کیونکہ آپ ابوبکرؓ کی بیٹی ہیں جو لوگوں میں سب سے بڑے عالم تھے۔ لیکن میں آپ کے علمِ طب پر متعجب ہوں کہ یہ کیونکر آیا اور کہاں سے آیا"[۱] خود اُن احادیث میں جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہیں تاریخی واقعات اس کثرت سے مروی ہیں کہ اگر ان کو ایک جگہ جمع کردیا جائے تو حالات قبل اسلام اور واقعات بعد الاسلام کے متعلق ایک اچھا خاصہ تاریخی رسالہ مرتب ہو جائے۔

حضرت عثمان کو بھی تاریخ کا بڑا اچھا ذوق تھا۔ تاریخ دمشق لابن عساکر میں ہے کہ حرملۃ بن

---

[۱] مسند امام احمد ج ۶ ص ۶۷۔

المنذر الطائی ایک نصرانی شاعر تھا جس نے عہد جاہلیت اور اسلام دونوں زمانے دیکھے تھے اور ایرانی بادشاہوں میں سے کسی کے ہاں وزیر بھی رہ چکا تھا۔ اس بنا پر شاہانِ عجم کے حالات وواقعات اور ان کے اخلاق وعادات سے اس کو بڑی واقفیت تھی۔ حضرت عثمان حرملہ کو اپنی مجلس میں بلاتے اور اس سے تاریخی واقعات عجم سنتے تھے۔ [1]

تدوین تاریخ | تاہم خلافتِ راشدہ کے اختتام تک یہ تمام تاریخی معلومات سینوں میں محفوظ تھیں حضرت معاویہؓ کو اس فن سے جو خاص شغف تھا اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ وہ معمولاً رات کا ابتدائی تہائی حصہ تاریخی واقعات کے سننے میں صرف کرتے تھے۔ اس کے بعد سو جاتے اور پھر آخر شب میں یہ واقعات سننا شروع کر دیتے تھے۔ چنانچہ مسعودی لکھتا ہے۔

وكان يستمر الى ثلث الليل فى اخبار العرب
وايامها والعجم وملوكها وسياستها
لرعيتها وسائر ملوك الامم و
حروبها ومكايدها وسياستها
لرعيتها وغير ذالك من اخبار
الامم السالفة . . . . . .
ثم يدخل فينام ثلث الليل
ثم يقوم فيقعد فيحضر الدفاتر
فيها سير الملوك واخبارها
والحروب والمكائد فيقرأ ذالك
عليه غلمان له مرتبون وقد وكلوا بحفظها

حضرت معاویہؓ عرب کی خبریں، ان کی تاریخی
لڑائیاں، عجم اور شاہانِ عجم اور ان کی سیاست او
دوسری قوموں کے بادشاہوں کے حالات ان
کی جنگیں، گھاتیں، طرز جہاں بانی یہ سب اور دوسرے
تاریخی حالات تہائی شب تک سنتے رہتے تھے پھر
اندر جاکر تہائی شب تک سوتے تھے اور بیدار ہوکر
پھر بیٹھ جاتے تھے اب آپ کے پاس کتابیں لائی
جاتی تھی جن میں بادشاہوں کے اخلاق وعادات
اور ان کی جنگیں اور داؤ پیچ یہ سب کچھ لکھا
ہوتا تھا۔ ان کتابوں کو آپ کے سامنے چند غلام
پڑھتے تھے جو اسی کام پر مامور تھے اور اسی بات کی تنخواہ پاتے

[1] بحوالہ الاسلام والحضارۃ العربیہ ج ا ص ۱۲۲۔

وقرأتها فتمر بسمعهٖ کل لیلۃ جمل من الاخبار والسیر والآثار وانواع السیاسات[1] تھی کہ وہ ان کتابوں کی حفاظت کریں اور ان کو پڑھ کر سنائیں اس طرح حضرت معاویہؓ کے کان میں ہر شب طرح طرح کے واقعات و حالات اور سیاسی وقائع اور اخبار پڑتے رہتے تھے۔

ایک مرتبہ آپ نے خواہش ظاہر کی کہ میں اپنے پاس ایک ایسے شخص کو رکھنا چاہتا ہوں جو ہم کو عہد گذشتہ کے واقعات سنائے۔ کسی نے کہا "حضرموت میں ایک شخص ہے جس کا نام امد بن ابد الحضرمی ہے اور یہ سن رسیدہ ہے۔ حضرت معاویہ نے اس کو بلالیا۔[2] یمن میں عبید بن شریہ، یمن اور ملوک عرب و عجم کی تاریخ کا بڑا فاضل تھا۔ حضرت معاویہ کو اس کی اطلاع ہوئی تو آپ نے اسے یمن سے بلوالیا اور پھر بڑے شوق سے اس سے پچھلے زمانہ کے حالات و واقعات۔ شاہانِ عرب و عجم کی تاریخ۔ یہاں تک کہ یہ کہ زبانیں کس طرح بنیں۔ اور انسانوں کی آبادیاں مختلف شہروں میں کیونکر پھیلیں۔ یہ سب کچھ کرید کرید کر دریافت کرتے تھے۔ پھر عبید بن شریہ جو کچھ نقل کرتا تھا آپ اس کو مدون بھی کراتے جاتے تھے۔ چنانچہ ابن ندیم نے عبید بن شریہ کی تین کتابوں کے نام لکھے ہیں۔ کتاب الامثال۔ کتاب الملوک اور اخبار الماضیین"[3]

کعب احبار حمیر کے خاندان آل رعین سے تھے۔ عہدِ جاہلیت اور اسلام کے متعلق ان کی معلومات وسیع تھیں۔ حضرت معاویہؓ نے ان کو بھی اپنا ندیم خاص بنا لیا تھا۔ ان کے علاوہ سعید بن عریض بن عادیا حجاز کا یہودی شاعر تھا۔ یہ بھی امیر معاویہ کا ایسا مقرب تھا کہ معمولی لباس میں ہی یہاں آیا جایا کرتا تھا[4]

اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مسلمانوں میں علم تاریخ کی تدوین کا سہرا حضرت معاویہؓ کے سر ہے۔

حضرت معاویہ کا پوتا خالد بن یزید بھی بہت شستہ تنوع مذاقِ علمی کا مالک تھا چنانچہ شذرات الذہب میں ہے

کان لہٗ معرفۃ بالطب والکیمیاء وفنونٍ من العلم[5] خالد کو طب۔ کیمیا۔ اور دوسرے بہت سے علوم میں درک حاصل تھا۔

---

[1] مروج الذہب برحاشیہ تاریخ ابن الاثیر ج ۶ ص ۱۰۵ و ۱۰۶۔ [2] الاسلام والحضارۃ العربیہ ج ۱ ص ۱۶۴۔
[3] الفہرست ص ۱۳۲۔ [4] [5] الاسلام والحضارۃ العربیہ ج ۱ ص ۱۶۵۔

عام طور پر مشہور ہے کہ ترجمہ وتالیف کا کام عہد بنی عباس میں شروع ہوا۔ لیکن ابن ندیم لکھتا ہے کہ خالد بن یزید بن معاویہ (متوفی ۸۵ھ) سب سے پہلا شخص ہے جس کے لئے طب۔ نجوم اور کیمیا کی کتابوں کا ترجمہ کیا گیا[1]۔ خالد خود بھی صاحب تصنیف تھا۔ صاحب شذرات الذہب لکھتے ہیں وَلَہٗ رسائل حَسَنَۃٌ ابن ندیم کا بیان ہے کہ میں نے خود خالد کے قلم کے پانچسو ورق لکھے ہوئے دیکھے ہیں اور اس کی حسب ذیل کتابیں پڑھی ہیں۔ کتاب الحرارات۔ کتاب الصحیفۃ الکبیر۔ کتاب الصحیفۃ الصغیر اور کتاب الوحید،[2] یہ کتابیں جن کا ترجمہ ہوا یونانی قبطی اور سریانی زبانوں سے عربی میں منتقل کی گئی تھیں اور فلسفہ طب، نجوم کیمیا اور حروب وآلات حرب کے بیان پر مشتمل تھیں[3]۔ اپنے ذوق کی تکمیل کے لئے خالد نے کتابوں کا ایک بڑا ذخیرہ بھی فراہم کیا تھا جس کے متعلق اندازہ یہ ہے کہ یہ کتب خانہ دمشق میں تھا۔[4]

علمی ذوق کی وسعت عام علمی ذوق صرف خاص خاص افراد تک محدود نہیں تھا بلکہ خاندان بنو امیہ کے اکثر خلفاء میں پایا جاتا تھا۔ چنانچہ تاریخوں میں جہاں ان کے اور حالات کا تذکرہ ملتا ہے ان کی علمی خدمات کا بھی ذکر موجود ہے۔ عبد الملک بن مروان خود بہت بڑا عالم تھا اور اس کا علمی ذوق بھی متنوع واقع ہوا تھا امام شعبیؒ ایسا جلیل القدر محدث کہتا ہے "میں جن جن علماء سے ملا عبد الملک کے سوا اپنے کو سب پر فائق پایا۔ اس سے جب حدیث یا شاعری وغیرہ پر گفتگو ہوتی تھی تو وہ معلومات میں کچھ اضافہ ہی کردیتا تھا۔[5]

حافظ ذہبیؒ کا بیان ہے کہ عبد الملک نے مشہور عالم تفسیر حضرت سعید بن مسیب سے فرمائش کر کے قرآن مجید کی تفسیر بھی لکھوائی تھی۔[6]

ولید بن عبد الملک بھی علم کا بڑا قدردان تھا اور تعلیم وتعلم پر علماء اور فقہاء کو معقول وظائف اور عطیے دیتا تھا۔ (تاریخ الخلفاء ص ۲۲۴)

---

[1] الفہرست ص ۴۹۷ [2] الفہرست ص ۴۹۷ - ۴۹۸ [3] خطط الشام لاستاذ کرد علی ج ۴ ص ۲۰۔

[4] الاسلام والحضارۃ العربیۃ ج ۱ ص ۱۶۵ [5] طبقات ابن سعد ج ۵ ص ۱۷۴۔ [6] میزان الاعتدال ج ۲ ص ۱۹۷۔

ولید بن عبدالملک کے بعد حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی مدتِ خلافت اگرچہ بہت ہی مختصر ہے مگر اس مختصر مدت میں بھی آپ علوم و فنون کی نشر و اشاعت سے غافل نہیں رہے۔ اس سلسلہ میں اگرچہ آپ کی زیادہ تر توجہ تدوین حدیث کی طرف رہی۔ چنانچہ آپ کے حکم سے حدیث کے کئی مجموعے مرتب کئے گئے تاہم بعض اور علوم بھی محروم نہیں رہے۔ مروان بن حکم کے زمانے میں ایک یونانی حکیم کی طبی کتاب کا ترجمہ ماسرجویہ نے کیا تھا۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے اس کی نقلیں کرا کر انھیں ملک میں شائع کیا۔[۵۱] اس کے علاوہ طب کی ایک کتاب کا عربی میں ترجمہ اہرن بن اعین سے بھی کرایا تھا۔ ہشام بن عبدالملک کو بھی علم و فن سے بڑی دلچسپی تھی۔ چنانچہ اس نے تاریخ کی ایک کتاب کا فارسی سے عربی میں ترجمہ کرایا تھا۔ یہ کتاب مصور تھی اور مسعودی کی نظر سے گذری تھی۔ تنبیہ الاشراف میں اس کا مفصل تذکرہ موجود ہے۔

استاذ کرد علی ایک جرمن مصنف (Diehl.) کے حوالہ سے لکھتے ہیں: ۸۰۰ء میں جب خلافت بنی امیہ کی جڑیں مضبوط ہوگئیں اور اسلام کی فوجیں افریقہ سے اندلس تک اور مشرق میں سمرقند و سندھ تک پھیلیں تو راستہ میں جہاں جہاں ان کو علم و ادب کے مرکز نظر آئے انھوں نے ان مراکز کو تباہ نہیں کیا، بلکہ اُن سے فائدہ اٹھایا۔ انطاکیہ۔ رہا۔ نصیبین اور حراں میں باقاعدہ مدارس قائم تھے جن میں فلسفۂ یونان طب اور دوسرے علوم کا درس ہوتا تھا۔ خلفاء بنی امیہ نے ان مدارس کے اساتذہ کو لکھا کہ وہ سریانی اور عربی زبان میں یونان اور بیزنطیہ کی بہترین علمی اور ادبی کتابوں کا ترجمہ کریں۔[۵۲]

ان فنون سے قطع نظر اگر خطابت اور شاعری پر تفصیلی نگاہ ڈالی جائے تو اس کے لئے ایک مستقل مضمون درکار ہے۔ مختصر یہ ہے کہ ان چیزوں کا زور اسلام سے پہلے ہی کچھ کم نہ تھا۔ اسلام نے جب عربوں کے خیالات میں طہارت اور پاکیزگی پیدا کردی اور قرآن مجید نے ان کے انداز تخیل اور طرز بیان و اسلوب کو بہت کچھ بدل دیا تو خطابت اور شاعری پر بھی اس کا گہرا اثر ہوا۔ معنوی اور لفظی اعتبار سے اس فن کے جو معائب تھے

---

[۵۱] اخبار الحکماء تذکرۂ ماسرجویہ۔ [۵۲] الاسلام والحضارۃ العربیہ ج ۱ ص ۱۶۶۔

وہ جاتے رہے اور محاسن نے ان کی جگہ لے لی۔ صحابہ میں متعدد حضرات ایسے تھے جو خود صاحب دیوان شاعر تھے۔ رہا شعر فہمی کا ذوق تو وہ تو ایک ایک بچہ مرد اور عورت ہر ایک میں پایا جاتا تھا۔ کئی سال ہوئے، "حسن الصحابہ فی اشعار الصحابہ" کے نام سے ایک مفید کتاب شائع ہوئی ہے اس کے مطالعہ سے معلوم ہوسکتا ہے کہ صحابۂ کرام شعر و شاعری کا بھی کیسا پاکیزہ مذاق رکھتے تھے جو ان کے لطافت طبع کی دلیل ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ دوسری صدی ہجری کے وسط سے تدوین و ایجاد علوم و فنون میں مسلمانوں نے جو حیرت انگیز کارنامے کئے ہیں وہ سب ان کے اُس ذوق کا ثمرہ تھے جو ان میں اسلام نے پیدا کیا تھا اگر اسلام ان کو ذوقِ جستجو سے آشنا نہ کرتا اور حقائق و اسرار عالم کا کھوج لگانے کی تڑپ ان میں پیدا نہ کرتا تو وہ کبھی علم کے میدان کے یکہ تاز شہسوار نہیں بن سکتے تھے۔ یا بالفاظِ دیگر بنو عباس کے عہد میں جو علمی اور فنی ترقیات ہوئیں ان کو ایک لازمی نتیجہ سمجھنا چاہیے۔ اس ارتقاءِ ذہنی و دماغی کا جس کی تخم ریزی عہد نبوت میں ہوئی اور اس کے بعد سے اوائل عہد بنی عباس تک اسلامی تعلیمات کے زیر اثر اس کی آبیاری ہوتی رہی اور اس میں برگ و بار پیدا ہوتے رہے۔

حضرت بلالؓ کا نام و نسب

از ڈاکٹر محمد عبداللہ صاحب چغتائی پروفیسر دکن کالج پونہ

اس میں کسی کو کلام نہیں کہ بلالؓ موذن رسول اللہ صلعم حبشی النسل تھے جیسا کہ نبی صلعم نے خود فرمایا ہے

بلالؓ سابقۃ الحبشۃ"[۱] بلالؓ حبشہ کا پیشرو ہے"

جس سے آپ کے حبشی النسل ہونے میں کسی کو شک و شبہ نہیں رہتا اور یہ بھی متفق علیہ امر ہے کہ آپکے والد ماجد کا اسم گرامی رباح تھا مگر افسوس ہے کہ اس کے بعد آپ کے اجداد وغیرہ کے اسمار باوجود ممکن تلاش کے نہیں ملے۔ حضور صلعم کے ان متذکرہ الفاظ کے ایک یہ معنی بھی ہوسکتے ہیں کہ آپ اہلِ حبش میں سے دائرہ اسلام میں آنے والے اول ہیں۔ کتب[۲] انساب میں آپ کا ذکر لفظ "حبش" کے ماتحت ملتا ہے مگر سمعانی نے آپ کو کوش بن حام بن نوحؑ کی اولاد سے بیان کیا ہے اور یہ ایک بدیہی امر ہے کہ حضرت نوحؑ کی اولاد میں سے کوش نے ملک حبشہ میں سکونت اختیار کی تھی جنھوں نے اس کے گردونواح کو آباد کیا تھا۔ بادشاہ نجاشی حبشہ کی طرف سے جو اصحاب جنگ احد میں حاضر ہوئے تھے اور لڑائی سے باز رہے ان کے متعلق حضرت عمرؓ بن الخطاب نے فرمایا یہ تمام لوگ بوجہ بلال قبیلہ خثعم میں ہیں[۳] اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ بلالؓ خثعمی ہیں یہ مسلمہ امر ہے کہ حضرت عمرؓ عرب بھر میں انساب کے علم میں فوقیت رکھتے تھے اس لئے آپ کا یہ فرمانا ضرور کسی

---

[۱] طبقات ابنِ سعد ۱۶۲/۳۔ [۲] سمعانی کتاب الانساب صفحہ ۱۵۴ مقدسی۔ کتاب الانساب صفحہ ۲۶ دونوں میں الفاظ الحبش اور الحبشی کے تحت مفصل بحث کی ہے۔ کتاب المؤتلف والمختلف از ابو محمد عبدالغنی بن سعید بن علی متوفی ۴۰۹ھ میں حَبَشی، حُبشی اور خثعمی ان تینوں کو مترادف بیان کیا ہے اور سمعانی نے بھی اس کا حوالہ دیا ہے [۳] فتوح البلدان میں بلاذری (صفحہ ۴۵۵ مطبوعہ مصر) نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ حبشہ کے مہاجرین میں سے جو لوگ جنگِ اُحد میں حاضر ہوئے تھے حضرت عمرؓ نے ان کے لئے چار ہزار سالانہ مقرر کردیے تھے۔

دلیل پر مبنی تھا۔ اہل سیر[۱] اس پر بھی متفق ہیں کہ "خثعم" انساب یمن میں سے ہے۔ ابن قتیبہ نے حضرت بلالؓ کی جائے پیدائش کا نام یمن میں قریہ سراۃ بیان کیا ہے۔ یہ معلوم ہے کہ یمن اور حبشہ کے قدیم تعلقات تھے[۲]۔ کتب انساب میں خثعم حبشہ کا ایک قبیلہ بیان کیا گیا ہے غالباً یہی وجہ تھی کہ حضرت عمرؓ نے اصحاب نجاشی کو حضرت بلال کی وجہ سے قبیلہ خثعم میں شمار کیا ہے۔

ازرقی[۳] نے اخبار مکہ میں ابوالولید سے نقل کیا ہے کہ حضرت بلال بن رباح اور ان کے بھائی کجیل بن رباح بنی سباق میں عبدالدار سے یتیم رہ گئے تھے اور ان کے والد نے مرتے وقت امیہ بن خلف کے لئے وصیت کی تھی کہ میری اولاد ان کو دیدی جائے چنانچہ یہی وجہ تھی کہ بلالؓ اس کے قبضہ میں آئے اور یہی آپ کو اسلام لانے پر عذاب دیتا تھا۔ آپ[۴] کی والدہ کا نام حمامہ تھا جو حبشی کنیز تھیں غرضکہ آپ آباؤ اجداد سے غلام ہی چلے آئے تھے آپ حبشی تھے اور آپ کی ماں بھی مشرف باسلام ہو چکی تھیں[۵]۔

عام طور پر اصحاب سیر آپ کو مع آپ کی کنیت کے یوں لکھتے ہیں:۔ ابوعبداللہ یا ابوعمر یا ابوعبدالکریم بلال بن رباح القرشی التیمی"

آپ کے اس نام و نسب میں آپ کی قبل اسلام زندگی کو ہرگز دخل نہیں ہے حالانکہ آپ کی ابتدا مکہ کے مشہور و معروف خاندان امیہ بن خلف میں غلامی سے ہوئی۔ اس کی خاص وجہ اسلام کا ثقافتی اثر ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اسلام مطابق حدیث نبوی:۔

الاسلام یجبّ ما قبلہ" عہد جاہلیت کی تمام باتوں کو نیست و نابود کر دیتا ہے"۔

---

[۱] الفہرست ابن ندیم ص۱۴۳ مطبوعہ مصر۔ کتاب المعارف ابن قتیبہ ص۲۶ مطبوعہ مصر۔ روض الانف از امام سہیلی ص۶ ج۱
[۲] ابن قتیبہ کتاب المعارف ص۲۷۸ چنانچہ قرآن کریم کی سورۃ الفیل میں جو واقعہ اصحاب فیل کے نام سے مشہور ہے وہ حبشہ کے قدیم بادشاہ کے متعلق ہے جس نے کعبہ کو ہدم کرنے کے لئے ہاتھی ارسال کئے تھے اور اللہ تعالیٰ نے ان کو پرندوں سے ہلاک کروا دیا تھا اور اسی زمانہ میں حضور صلعم پیدا ہوئے تھے۔ [۳] اخبار مکہ (مطبوعہ یورپ) ص۱۹۳ [۴] ولیم میور (سیرت النبی) ص۵۸
[۵] مستدرک حاکم (مطبوعہ دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن) ص۲۸۲ ج۳ میں یہ روایت محمد بن اسحاق سے مروی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ آپ کے آبا و اجداد کے شجرۂ نسب پر کوئی روشنی نہیں پڑتی اس سے بڑھکر یہ کہ آزاد کردہ غلاموں کے لئے صحیح روایت میں آیا ہے:۔

مولی القوم منھم　　قوم کے آزاد کردہ غلاموں کا شمار اسی قوم میں ہوگا

چنانچہ یہی انسب تھا کہ وہ حسب دستور اسلام اپنے آقا یعنی حضرت ابو بکر صدیق اکبرؓ کے ساتھ جنھوں نے آپ کو غلامی سے آزاد کیا تھا منسوب ہونے کے باعث قرشی و تیمی کھلائیں جسے اہلِ سیر نے بالاتفاق درج کیا ہے۔ غرضکہ یہ آپ پر اس معبود حقیقی کی رحمت تھی کہ آپ نے کفار مکہ کی اذیتوں کے باوجود اسلام ہی کو پسند کیا اور اسلام ہی کی برکت سے غلامی سے نکلکر فخر انساب عرب یعنی حضرت ابو بکر الصدیقؓ سے منسوب ہوئے بعضوں نے آپ کا پورا نام یوں بھی درج کیا ہے " ابوعبداللہ یا ابوعمر یا ابو الکریم بلال بن رباح الختمی الحبشی القرشی التیمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔

آپ کا حلیہ | نہایت سرو قد قوی جوان تھے لیکن جثہ نحیف تھا اور خدوخال حبشیوں کے سے تھے موٹے موٹے ہونٹ، سرخ آنکھیں، بال گھنگروالے، اگرچہ بعض حروف کا تلفظ صاف نہ کر سکتے تھے۔ آواز پھر بھی بلند اور موثر تھی، یہی وجہ تھی کہ اذان دیتے تو لوگوں کے دل دہل جاتے ؎

ہے تازہ آہنگ وہ نوائے جگر گداز　　صدیوں سے سن رہا ہے جسے گوش چرخ پیر

گویا قدرت نے آپ کو پیدا ہی اس دینی خدمت کے لئے کیا تھا اور اسی مناسبت سے آپ کو اس کے لئے درد اور اس کی ادائیگی عطا کی تھی کہ سننے والے وجد میں آجاتے تھے ؎

اذان ازل ترے عشق کا ترانہ بنی　　نماز اس کے نظارہ کا اک بہانہ بنی

آپ کے بھائی | آپ کے بھائیوں کے متعلق بھی اختلاف ہے۔ ازرقی کی متذکرہ بالا روایت کے مطابق آپ کے بھائی کا نام کحیل بن رباح تھا لیکن بعد کی تمام کتب رجال میں خالد بن رباح ملتا ہے[۱۵] اور بعض

---

[۱۵] استیعاب صفحہ ۱۶۰ وتجرید اسماء ابن اثیر صفحہ ۱۶۹ واصابہ ابن حجر عسقلانی صفحہ ۹۷۔

کو خالد کے متبنّیٰ بھائی ہونے میں بھی تردد ہے[۵۱] لیکن کثرت اسی طرف ہے کہ آپ کے بھائی کا نام خالد تھا اگر ان روایات کو تسلیم کرلیں تو آپ کے بھائی دو ہوتے ہیں کمیل اور خالد واللہ اعلم بالصواب۔ حضرت بلالؓ نے ان میں سے ایک کی سفارش کرکے عرب میں شادی کرادی تھی حافظ ابن عبدالبر اندلسی نے اپنی کتاب استیعاب میں بیان کیا ہے کہ آپ کے بھائی خالد سے کوئی روایت نہیں ملتی۔[۵۲]

آپ کی بہن عرب میں مردوں کی طرح عورتیں بھی زرخرید لونڈیاں ہوتی تھیں اور ان کو بھی بعض امراء اسی طرح خرید کر آزاد کردیتے تھے چنانچہ بلالؓ کی بہن کا نام غفرہ بنت رباح تھا اور یہ عمرو بن عبداللہ کی آزاد کردہ تھیں۔[۵۳]

حضرت بلالؓ کے اسلامی بھائی جب صحابۂ کرام نے مدینہ کی طرف ہجرت کی تو حضور صلعم نے تقریباً تمام صحابہ کرام میں بھائی چارہ قائم کیا تاکہ ان سے وحشت غربت نکل جائے اس کے بجائے ان میں موانست قائم ہوجائے اور آپس میں رشتہ الفت مضبوط ہوجائے ویسے یہ بھی تھا کہ عرب لوگ قدیم زمانہ سے اپنے اپنے خاندان کے تحت میں الگ الگ گروہ کی صورت میں چلے آتے تھے۔ ان میں ان کے سردار ہوتے تھے جو بادشاہ کا حکم رکھتے تھے لیکن اسلام کو ایک اپنا گروہ یا برادری الگ قائم کرنی تھی اور سب کو ایک مرکز پر لانا مقصود تھا۔

انما المومنون اخوۃ   مومن بھائی ہیں۔

کے مطابق ضروری تھا کہ وہ برادری کے قدیم و قبیح رسوم کو مٹا کر اسلام کی روز افزوں ترقی کا ایک بہت بڑا ذریعہ ہوں جس کے اندر بہت سے فلسفیانہ راز مضمر تھے چنانچہ مسلمان ایک دائرہ میں مجتمع ہوئے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے

واولوا الارحام بعضہم اولیٰ ببعض فی کتاب اللہ   اور قرابت والے ایک دوسرے سے لگاؤ رکھتے ہیں اللہ کے حکم سے۔

---

[۵۱] اصابہ ج ۲ ص ۸۹۔ [۵۲] استیعاب ج ۱ ص ۵۸ و ۵۹۔ [۵۳] استیعاب ج ۱ ص ۵۸ و ۵۹۔

غرضکہ تمام مسلمان آپس میں ایک دوسرے کو بھائی سمجھنے لگے اور حضرت بلالؓ کے اسلامی بھائی ابورویحہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن اور عبید بن الحارث وغیرہ تھے۔ [۱]

آپ کی اولاد آپ کی اولاد کے متعلق عام طور پر اہل سیر خاموش ہیں۔ البتہ ابن جبیر نے اپنے سفرنامہ میں مسجد نبوی اور روضہ مطہرہ کی تفصیل کے تحت میں لکھا ہے کہ وہاں بلال موذن رسول اللہ کی اولاد کا قبہ ہے [۲]

میمون بن مہران کا بیان ہے کہ میں عمر بن عبدالعزیزؒ کے پاس بیٹھا تھا کہ آپ نے اپنے لڑکے سے کہا دیکھو دروازہ پر کون ہے ابھی ایک آدمی نے کھانسا ہے۔ جواب ملا وہ غالباً حضرت بلالؓ موذن رسول اللہ صلعم کے بیٹے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جو کوئی مسلمانوں کے کسی کام کے لئے والی بنایا گیا پھر اس نے لوگوں سے حجاب کیا تو اللہ تعالیٰ اس سے روز قیامت میں حجاب کرے گا۔" جس پر آپ نے حاجب کو مکان پر رہنے کی ہدایت کی۔ [۳]

وضاحت سے آپ کی اولاد کے حالات کہیں نہیں ملتے مگر ابن اثیر نے اپنی تاریخ کبیر (کامل) میں چھٹی صدی ہجری کے ماتحت خاتمہ میں بیان کیا ہے کہ ابوسعید بلال بن عبدالرحمٰن بن شریح بن عمر بن احمد از اولاد بلال بن رباح موذن رسول اللہ صلعم کا انتقال سمرقند میں ہوا۔ [۴]

ابن اثیر کے اس بیان سے واضح ہے کہ آپ کی اولاد دور دراز تک پہنچی اور پھیلی مگر کسی نے ان کے حالات کو قلمبند نہیں کیا یہی وجہ ہے کہ حالات کم ملتے ہیں۔

---

[۱] سیرۃ ابن ہشام ص ۳۴۵ (مطبوعہ یورپ) حضرت بلالؓ کی حقیقی محبت برائے ابورویحہ محض اس ایک واقعہ سے واضح ہے کہ جب حضرت عمرؓ شام تشریف لے گئے تو بلال حضرت عمرؓ سے خاص درخواست کرکے ابورویحہ کے ہمراہ رہنے لگے اس کو مفصل اور جگہ بیان کیا جائیگا۔ (ابن سعد ص ۱۶۶/۳/۱) ۔ [۲] سفرنامہ ابن جبیر مطبوعہ یورپ ص ۱۹۲
[۳] نہایت الارب نویری مطبوعہ مصر ص ۹/۶ ۔ [۴] ابن اثیر کامل ص ۲۷/۸ مطبوعہ مصر۔

اردو میں تراجمِ حدیث

از جناب سید محبوب صاحب رضوی کٹیلاگر کتب خانہ دارالعلوم دیوبند

دنیا کی کسی زبان کو امتیازی حیثیت حاصل نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس میں تراجم نہ ہوں۔ چنانچہ ہر علمی زبان اپنے ابتدائی دورِ حیات میں کم مایہ اور نادار رہتی ہے لیکن تراجم کے بعد اس کا علمی سرمایہ وسیع تر ہو جاتا ہے کوئی زبان اس وقت تک ہمہ گیر اور علمی زبان ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتی جب تک کہ اس میں تراجم کے ذریعہ مختلف زبانوں سے کثیر التعداد فنی اور علمی لٹریچر منتقل نہ ہو چکا ہو۔ پھر جس زبان میں جس قدر تراجم ہوں گے اسی قدر اس زبان کا لٹریچر وسیع المعلومات اور گلہائے رنگ رنگ سے مزین ہو گا۔ مشہور مترجم مولوی عنایت اللہ دہلوی کا قول ہے کہ "اگر دنیا میں مترجم نہ ہوتا تو روئے زمین پر علم کی جھیلیں اور دریا تو ہوتے مگر ان کو ملا کر ایک "بحرِ ناپیدا کنار" بنانے والا کوئی نہ ہوتا۔"

گذشتہ ڈیڑھ صدی میں مختلف زبانوں سے بڑی کثرت کے ساتھ اردو میں ترجمے کئے گئے ہیں لیکن افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ان میں سے اکثر کتب کے ترجموں کو ابنائے ملک کی عدم توجہی کے باعث ایک سے زائد مرتبہ شائع ہونے کی نوبت نہ آسکی۔ اس قسم کے ترجمے زیادہ تر پرانے کتبخانوں اور لائبریریوں میں سے ملتے ہیں، تجارتی کتب خانوں کی فہرستیں ان کے ذکر سے یکسر محروم ہوتی ہیں۔ اردو میں تراجم کی کثرت کو دیکھتے ہوئے اردو کی وسعت علمی اور اس میں ہر نوع کے لٹریچر کی بہتات کا بے اختیار اعتراف کرنا پڑتا ہے۔ اردو میں بھی جیسا کہ دوسری علمی زبانوں میں ہوا ہے۔ تراجم کا کام انفرادی اور اجتماعی دونوں حیثیتوں سے عمل میں آیا ہے، اجتماعی حیثیت سے اردو میں ترجموں کی اولیت کا سہرا فورٹ ولیم کالج کے

ارکان کے سر ہے جو نوواردانگریزوں کو ہندوستان کی ملکی اور دفتری زبان سکھلانے کے لئے ۱۸۰۰ء میں قائم کیا گیا تھا۔ اس میں علم و ادب کے مختلف شعبوں، تاریخ، صرف، نحو، اخلاق اور قانونِ مذاہب کی کتابوں کے ترجمے کئے گئے۔

فورٹ ولیم کالج کے بعد دہلی عربک کالج، سائنٹفک سوسائٹی علیگڈھ، نواب صدیق حسن مرحوم والئ بھوپال، پیسہ اخبار لاہور اور وکیل اخبار امرتسر کے تراجم و تصانیف کے ادارے، دارالترجمہ آصفیہ اور انجمن ترقی اردو، دارالمصنفین اعظم گڈھ اور ندوۃ المصنفین دہلی وغیرہ ادارات کی خدمات زیادہ نمایاں ہیں مگر اردو میں تراجم کا بیشتر حصہ ابتک انفرادی کوششوں کا مرہونِ منت ہے۔ دہلی عربک کالج میں زیادہ تر ریاضیات میں کتابیں ترجمہ کی گئیں۔ سائنٹیفک سوسائٹی نے تاریخ وغیرہ علوم پر تراجم شائع کئے، پیسہ اور وکیل اخبار کی جانب سے تاریخ اور مذاہب کی کتابوں کے ترجمے کئے گئے۔ نواب صدیق حسن مرحوم نے علم الحدیث میں صحاح ستہ کے تراجم کرائے۔ آخر میں دارالترجمہ آصفیہ نے تو اردو کے لئے مسیحا نفسی کا کام کیا اور اب بلا خوفِ تردید کہا جا سکتا ہے کہ قدیم و جدید علوم و فنون میں کوئی علم و فن نہیں جس کی متعدد متعدد کتابیں اردو میں منتقل نہ ہو چکی ہوں غرضکہ اس کے دامن میں تمام علوم و فنون کے علمی جواہر پارے سمٹتے چلے جارہے ہیں اور اردو میں نقل علوم و ترجمۂ فنون کا کام نہایت تیز رفتاری سے ترقی پذیر ہو رہا ہے۔

انفرادی تراجم کا کام فورٹ ولیم کالج سے بہت پہلے شروع ہو چکا تھا چنانچہ اس سلسلے میں سب سے پہلے مذہبی کتابیں ترجمہ ہوئیں۔ محمد حسین کلیم نے شیخ اکبرؒ کی مشہور کتاب فصوص الحکم کا ترجمہ کیا اس سے پہلے بھی بعض کتب کے تراجم ہو چکے تھے۔ ۱۲۰۵ھ ۱۷۹۰ء میں شاہ عبدالقادر صاحب دہلوی اور پھر شاہ رفیع الدین صاحب دہلوی نے قرآن مجید کے اردو میں ترجمے کئے۔

راقم السطور گذشتہ چند سالوں سے اردو تراجم کی ایک تفصیلی فہرست مرتب کر رہا ہے جو ڈیڑھ سو سال سے اب تک اردو میں ہوئے ہیں۔ اس فہرست کی تقسیم علوم و فنون پر رکھی گئی ہے۔ فہرست کا

گو معتد بہ حصہ مرتب ہو چکا ہے مگر پھر بھی اس میں بہت کچھ کام باقی ہے۔ ذیل میں عنوان "علم الحدیث" کی کتابوں کے ترجمے پیش کئے جاتے ہیں۔ ان تراجم میں بیشتر ترجمے تو وہ ہیں جو اب بہت کمیاب اور نادر ہو چکے ہیں۔ بعض ترجمے تجارتی کتب خانوں میں ملتے ہیں جن سے بآسانی استفادہ کیا جا سکتا ہے۔ بلحاظ اہمیت بعض کتب کے متعدد ترجمے کئے گئے ہیں اس کی حسب موقع تصریح کر دی گئی ہے۔

علم الحدیث میں جو کتاب اردو میں سب سے پہلے ترجمہ ہوئی وہ حسن الصغانی[1] کی مشارق الانوار ہے عجیب اتفاق ہے کہ متن حدیث میں بھی یہ پہلی کتاب ہے جو ہندوستان میں تالیف ہوئی۔ شیخ عبدالحق دہلوی کے زمانہ تک مشارق الانوار درسِ حدیث میں شامل تھی۔ مشہور مجاہد مولانا خرم علی بلہوریؒ (خلیفہ حضرت سید احمد شہیدؒ) نے ۱۲۴۹ھ میں تحفۃ الاخیار کے نام سے اردو میں ترجمہ کیا ہے۔

فنِ حدیث کے متعلقہ فنون کی کتابیں جو اردو میں ترجمہ ہوئی ہیں ان کو بھی عنوان "علم الحدیث" کے ذیل میں شامل کر لیا گیا ہے البتہ مضمون کے طویل ہو جانے کے خوف سے چہل حدیث کے متعدد ترجموں کو حذف کر دینا پڑا ہے۔ اگرچہ میں نے حتی الامکان کوشش کی ہے تاہم بہت ممکن ہے کہ بعض تراجم کا پتہ مجھے نہ چل سکا ہو۔ اس لئے اگر کسی صاحب کی نظر میں علم الحدیث میں کوئی ایسا ترجمہ ہو جس کا ذیل میں ذکر نہیں ہے تو از راہِ کرم اس سے مجھے مطلع فرمائیں یہ نہ صرف مجھ پر احسانِ عظیم ہوگا بلکہ ایک علمی خدمت بھی ہوگی۔

صحیح بخاری کے تراجم | (۱) تسہیل القاری ترجمہ صحیح بخاری۔ مصنفہ امام ابو عبداللہ محمد اسمٰعیل البخاریؒ

---

[1] علامہ رضی الدین حسن بن محمد صغانی کے اجداد صغانیان علاقہ ماوراءالنہر کے باشندے تھے۔ ۶۰۰ھ میں ہندوستان آئے۔ صغانی نے ۶۵۰ھ میں وفات پائی۔ ہندوستان میں متن حدیث پر اب تک دو کتابیں لکھی گئی ہیں۔ مشارق الانوار اور شیخ علی المتقی کی کنز العمال جو ۹۵۷ھ کی تصنیف ہے۔ ان دونوں میں اولیت کا فخر مشارق الانوار کو حاصل ہے۔ "س۔ ا۔ م"

یہ ترجمہ مولانا وحید الزماں صاحب[1] کا کیا ہوا ہے جنھوں نے صحاح ستہ کی کل کتب حدیث کو اردو میں منتقل کرنے کی عظیم الشان خدمت انجام دی ہے۔ ترجمہ کی زبان گو پرانی ہے مگر فی الجملہ سلجھی ہوئی اور سلیس ہے۔ بتمہید میں فاضل مترجم نے اس ترجمہ کی جو خصوصیات بیان کی ہیں وہ یہ ہیں:۔

"اس کتاب عظیم النصاب کے ترجمہ میں بخلاف دیگر تراجم کے یہ کام کیا گیا ہے کہ حدیث کی اسناد نقل کی گئی ہیں اسی طرح ترجمہ میں بھی متن اور اسناد دونوں کا ترجمہ کیا گیا ہے تاکہ عربی داں بھی اس ترجمہ سے حظ وافر اور غنائے تام حاصل کر سکیں دوسرے یہ کہ فتح الباری اور ارشاد الساری ان دونوں شرحوں کے تمام مضامین بانتہائے تحقیقات لفظی ترجمہ میں درج کئے گئے ہیں تیسرے یہ کہ مسائل فقہی میں نیل الاوطار شوکانی کے اکثر مضامین و مطالب اس میں جمع کئے گئے ہیں

---

[1] مولانا وحید الزماں مشہور عالم مولانا مسیح الزماں شاہجہاں پوری (استاد نظام دکن میر محبوب علی خاں) کے صاحبزادہ ہیں۔ ۱۲۹۴ھ میں مولانا وحید الزماں صاحب ہندوستان سے ہجرت کرکے مکہ مکرمہ چلے گئے وہاں نواب سید صدیق صاحب والیٔ بھوپال کی تحریک سے صحاح ستہ کے ترجمے شروع کئے۔ نواب صاحب موصوف نے اس خدمت کے صلہ میں پچاس روپیہ ماہانہ وظیفہ مقرر کردیا تھا۔ ۱۲۹۵ھ میں موطا امام مالکؒ کے ترجمہ سے ابتدا کی اور ابوداؤد، نسائی، صحیح مسلم، صحیح بخاری اور ابن ماجہ کے تراجم ۲۸ سال کی مدت میں ختم کر دیئے۔

جامع ترمذی کا ترجمہ مولانا موصوف کے بھائی مولوی بدیع الزماں کا کیا ہوا ہے۔

تراجم حدیث کے علاوہ مولانا موصوف نے حدیث کے لغات میں بھی ایک کتاب "وحید اللغت" کے نام سے لکھی ہے مولانا وحید الزماں کے تراجم میں صحیح بخاری کے علاوہ اسناد حذف کردی گئی ہیں۔ متن پر سہولت کی غرض سے اعراب لگا دیئے ہیں۔ ترجمہ بامحاورہ، سادہ اور سلیس ہوتا ہے ترجمے کے بعد تشریح طلب احادیث پر ضروری تشریحی فوائد لکھے ہوئے ہیں جو اس کتاب کی مستند شروح سے ماخوذ ہوتے ہیں جن کی مدد سے ایک متوسط درجہ کا لکھا پڑھا شخص بآسانی حدیث کا مطلب سمجھ سکتا ہے مگر اسی کے ساتھ یہ جتا دینا بھی ضروری ہے کہ مولانا موصوف غیر مقلد ہونے کی وجہ سے تشریحی فوائد میں مذاہب ائمہ اربعہ کے اجتہادات سے بہت کم ملکہ نہ ہونے کے درجہ میں بحث کرتے ہیں جس کی وجہ سے مقلدین مذاہب اربعہ کو مشکلات پیش آتی ہیں۔ اس اہم کمی کے باوجود مولانا نے احادیث نبوی کو اردو میں منتقل کرنے کی جو عظیم الشان خدمت انجام دی ہے وہ بلاشبہ آپ اپنی مثال ہے غالباً اب تک کسی زبان میں کسی ایک شخص نے پورے صحاح ستہ کا ترجمہ نہیں کیا۔" س، م"

پس یہ ترجمہ جامع ہے قسطلانی اور فتح الباری اور نیل الاوطار کو چوتھا ایک عجیب کام کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ ہر کتاب کے بعد وہ سب حدیثیں بھی بطور اختصار لکھدی ہیں جو اس کتاب سے متعلق صحاح ستہ وغیرہ حدیث کی باقی کتابوں میں مروی ہیں اور جن کو امام بخاریؒ نے اپنی شرط پر نہ ہونے کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے نہیں نکالا۔ اس سے یہ غرض ہے کہ جو کوئی اس کتاب کو حاصل کرلے اس کو کسی حدیث کے دیکھنے کے لئے صحاح ستہ وغیرہ اور کتابوں کی ضرورت نہ رہے۔ پس یہ ترجمہ جو جامع ہے تمام فوائد اور احادیث کا درحقیقت ایک شرح عظیم ہے اور اس کا اتمام تخمیناً تیس جلدوں میں نظر آتا ہے یعنی ہر ایک پارہ کی ایک ضخیم جلد ہوگی۔"

متن کی عبارت پر اعراب لگائے گئے ہیں۔ یہ ترجمہ جس کو "شرح" کہنا زیادہ مناسب ہے ۱۳۰۵ھ میں مطبع صدیقی لاہور سے شائع ہوا ہے۔

(۲) فیض الباری۔ مترجمہ مولوی محمد ابوالحسن صاحب۔ بجائے ترجمہ کے فیض الباری کو اگر شرح سے تعبیر کیا جائے تو زیادہ مناسب ہوگا۔ اس کی بھی ہر پارہ کی علیحدہ علیحدہ ۳۰ جلدیں ہیں جو گو تسہیل القاری جیسی ضخیم تو نہیں مگر پھر بھی کافی بسیط ہیں۔ متن حدیث پر اعراب لگائے گئے ہیں۔ فتح الباری۔ ارشاد الساری عمدۃ القاری، کواکب الدراری، تیسیر القاری۔ اور حاشیہ سندھی سے متن کی تشریحات کی گئی ہیں اور ساتھ ہی حوالے بھی بیان کردیئے گئے۔ زبان نسبتاً اچھی اور عام فہم ہے۔ متن میں اسناد مذکور ہیں لیکن ترجمہ میں حذف کردی گئی ہیں۔ اوائل چودھویں صدی ہجری میں مطبع محمدی لاہور سے شائع ہوئی ہے۔

(۳) تیسیر الباری:۔ مترجمہ مولوی وحید الزماں صاحب۔ تسہیل القاری ہی کے مترجم کا یہ ترجمہ بھی جو بلحاظ زبان پہلے سے زیادہ سلیس اور بامحاورہ ہے۔ تیسیر الباری کی کتابت وغیرہ کا انداز وہ ہے جو عام طور پر مترجم قرآن مجید کا ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ متن کی عبارت کو بھی حنائی رنگ دیا گیا ہے اور عبارت پر اعراب لگائے ہیں۔ ترجمہ بین السطور ہے۔ حاشیہ پر فتح الباری، قسطلانی اور کرمانی، عینی سے ماخوذ مختصر تشریحات ہیں۔ نیز یہ بھی التزام رکھا گیا ہے کہ مختلف فیہ مسائل میں مذاہب اربعہ بھی بیان کردیئے ہیں۔ متن و ترجمہ میں

اسناد باقی رکھی گئی ہیں۔ غالباً طباعت کی سہولت کے پیش نظر ہر ایک پارہ علیحدہ علیحدہ چھاپا گیا ہے۔

(۴) فضل الباری۔ مترجم مولوی فضل احمد صاحب سیالکوٹی۔ یہ ترجمہ علیحدہ علیحدہ پاروں ہیں مع اعراب و اسناد و مختصر اسماء الرجال مطبوع ہوا ہے۔ ہر صفحہ پر دو کالم ہیں۔ پہلے کالم میں متن اور دوسرے میں ترجمہ ہے اور ان دونوں کے نیچے بہت مختصر تشریحات ہیں۔ ترجمہ کی زبان کسی قدر سلیس ہے۔ کتابت و طباعت بہتر ہے۔ تقطیع بڑی اور شاندار ہے۔ متن معرب ہے۔ یہ ترجمہ ۱۳۰۳ھ میں لاہور کے مطبع تاج الہند سے شائع ہوا ہے اس کے صرف پانچ پارے راقم السطور کی نظر سے گذرے ہیں۔

(۵) نصر الباری۔ مترجم کا نام تحریر نہیں ہے مگر اتنا تیقن ہے کہ یہ ترجمہ اہلحدیث حضرات کی جانب سے کیا گیا ہے۔ ترجمہ بین السطور اور تحت اللفظ ہے جس نے مفہوم کو بڑی حد تک مغلق بنا دیا ہے۔ بقیہ امور میں تیسیر الباری کا چربہ اتارنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس کے صرف آٹھ پارے نظر سے گذرے ہیں جو عبد الغفور غزنوی نامی شخص نے مطبع انوار الاسلام امرتسر سے شائع کئے ہیں۔

(۶) ترجمہ صحیح البخاری۔ مترجمہ میرزا حیرت دہلوی۔ زبان و بیان اور تہذیب و ترتیب کے لحاظ سے یہ ترجمہ اپنے تمام پیشرو ترجموں سے اچھا ہے۔ احادیث کی اصل عبارت اس میں باقی نہیں رکھی گئی گلیز کاغذ پر عمدہ کتابت و طباعت کی خوبیوں سے مزین تین جلدوں میں کرزن پریس دہلی میں طبع ہوا ہے۔ بہت کمیاب ہے۔ اس ترجمہ میں احادیث پر نمبر ڈالے گئے ہیں۔ تین جلدیں ہیں ہر ایک جلد دس پاروں پر مشتمل ہے پہلی جلد میں ۲۵۰۱ حدیثیں ہیں دوسری میں ۲۰۰۱۔ اور تیسری میں ۲۴۰۸۔ احادیث ہیں۔

(۷) ترجمہ صحیح البخاری۔ یہ صرف ترجمہ ہے۔ متن اور تشریحات اس میں نہیں ہیں۔ زبان کے لحاظ سے بہتر کہا جا سکتا ہے۔ طباعت صاف ہے اور کاغذ بھی اچھا ہے۔ احادیث پر نمبر شمار بھی ڈالے گئے ہیں۔ تین جلدوں میں حمیدیہ پریس دہلی سے شائع ہوا ہے اور وہیں سے بآسانی مل سکتا ہے۔ مترجم کا نام تحریر نہیں ہے۔

(۸) ترجمہ تجرید بخاری - مرتبہ علامہ حسین بن مبارک زبیدی - مترجمہ مولوی فیروزالدین لاہوری
علامہ حسین بن مبارک زبیدیؒ نے سہولت پسند لوگوں کیلئے صحیح بخاری سے اسناد اور مکرر احادیث کو علیحدہ کر دیا ہے
اس صورت میں بخاری کا حجم بہت کم ہوگیا ہے اور فن حدیث سے ناواقف لوگوں کے لئے بخاری کے مطالعہ
میں بڑی آسانی ہوگئی ہے۔ علم الحدیث کی اصطلاح میں اس قسم کی کوشش کو "تجرید" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے
ترجمہ کی زبان سلیس اور شگفتہ ہے البتہ ترجمہ کے ساتھ ضروری اور تشریح طلب مقامات پر تشریحات کا التزام نہیں
رکھا گیا - دو کالم ہیں ایک میں اصل عبارت اور دوسرے میں ترجمہ ہے شروع میں بطور مقدمہ امام بخاری کے
تفصیلی حالات اور تمام راوئین تجرید کے مختصر مختصر حالات لکھے گئے ہیں۔ پہلا ایڈیشن خود مترجم نے اپنے اہتمام سے
۱۳۲۹ھ میں لاہور سے چھاپ کر شائع کیا تھا۔ اب دوسری مرتبہ ملک دین محمد تاجر کتب لاہور نے نہایت اہتمام سے
عمدہ کاغذ پر شائع کیا ہے ـــــــــــــ یہ سب صحیح بخاری کے تراجم ہیں جن کی تعداد ۸ تک پہنچتی ہے۔
اردو میں غالباً اب تک کسی کتاب کے اس قدر تراجم نہیں کیے گئے۔

صحیح مسلم کے تراجم

(۹) معلم - ترجمہ صحیح مسلم - تالیف امام ابوالحسین مسلم بن الحجاج القشیری - مترجمہ
مولوی وحیدالزماں صاحب۔ جیسا کہ فاضل مترجم کا قاعدہ ہے اس ترجمہ میں بھی متن کو باقی رکھکر عبارت پر
بغرض سہولت اعراب لگا دیئے ہیں۔ متن کے ترجمہ کے علاوہ مختصراً نووی شرح مسلم کا ترجمہ بھی کیا گیا ہے اور
کہیں کہیں خود مترجم کی بھی مزید وضاحت مطالب کے لئے تشریحات ہیں۔ گو زبان پرانی ہے مگر عام فہم اور
سلیس ہے۔ ترجمہ قابلِ اعتماد ہے۔ مطبع صدیقی لاہور میں چھ جلدوں میں چھپا ہے۔ کتابت وطباعت صاف
اور ستھری ہے۔ سنہ ۱۳۰۶ھ میں شائع ہوا ہے۔

(۱۰) ترجمہ صحیح مسلم - یہ صرف ترجمہ ہے زبان صاف اور سلیس ہے۔ مترجم کا نام تحریر نہیں -
حمیدیہ پریس دہلی نے دو جلدوں میں شائع کیا ہے۔ عام طور پر ملتا ہے - کتابت وطباعت صاف اور کاغذ بھی اچھا ہے۔

تراجم سنن ابوداؤد

(۱۱) الہدی المحمود ترجمہ سنن ابوداؤد - تالیف امام ابوداؤد سلیمان بن اشعث

السجستانی۔ مترجمہ مولوی وحید الزماں صاحب۔ تسہیل القاری اور معلّم کی عام روش کے برخلاف ابوداؤد کا ترجمہ بہت مختصر ہے اور صرف متوسط قسم کی دو جلدوں میں شائع ہوا ہے۔ تشریحات بہت کم اور کہیں کہیں ہیں۔ معالم السنن، شرح ابوداؤد للنووی، حاشیہ زکی الدین منذری، حاشیہ علامہ ابن قیمؒ۔ شرح مغلطائی شرح ولی الدین عراقی اور مرقاۃ السعود وغیرہ مشہور شروح تشریحات کا ماخذ ہیں۔ متن معرا ہے۔ ۱۳۱۸ھ میں مطبع صدیقی لاہور سے چھپکر شائع ہوا ہے۔

(۱۲) ترجمہ سنن ابوداؤد۔ مترجمہ مولوی عبدالاول صاحب۔ یہ صرف ترجمہ ہے۔ زبان صاف اور سلیس ہے۔ حمیدیہ پریس دہلی نے دو جلدوں میں شائع کیا ہے۔ عام طور پر ملتا ہے۔

تراجم جامع ترمذی

(۱۳) جائزۃ الشعاوذی ترجمہ جامع ترمذی۔ تالیف امام ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ الترمذی مترجمہ مولوی بدیع الزماں صاحب۔ صحاح ستہ کے تراجم کی ابتدا اسی ترجمہ سے ہوئی ہے۔ یہ ترجمہ ترجمہ کی حد تک مختصر ہے اور چونکہ ابتدائی ترجمہ ہے اس لئے بعد کے ترجموں کی طرح اس میں بالعموم تشریح طلب مقامات کی وضاحت نہیں ہے۔ البتہ کہیں کہیں مترجم نے مختصر اشارے کئے ہیں۔ اس ترجمہ کے مترجم مولوی بدیع الزماں مولوی وحید الزماں کے بھائی ہیں۔ اس لئے جو خصوصیات مولوی وحید الزماں کے ترجموں میں پائی جاتی ہیں وہی اس میں بھی موجود ہیں۔ سنہ طباعت ۱۲۹۹ھ ہے۔ بڑی تقطیع پر ایک جلد میں مطبع مرتضوی دہلی میں چھپا ہے۔ زبان گو پرانی ہے مگر سلجھی ہوئی ہے۔

(۱۴) ترجمہ جامع ترمذی۔ مترجمہ مولوی فضل احمد صاحب انصاری دلاوری۔ مطبع نولکشور لکھنؤ نے ۱۳۰۹ھ میں دو جلدوں میں یہ ترجمہ شائع کیا ہے۔ ترجمہ گو زیادہ پرانا نہیں مگر زبان میں قدامت کا عنصر غالب ہے، تحت المتن اور ترجمہ پر مختصر تشریحات بھی ہیں مگر بہت کم اور کہیں کہیں متن معرا ہے۔ ترجمہ میں اسناد باقی رکھی گئی ہیں۔ سفید کاغذ پر دو جلدوں میں چھپا ہے اور عام طور پر ملتا ہے۔

(۱۵) ترجمہ جامع ترمذی۔ جامع ترمذی کا یہ ترجمہ حمیدیہ پریس دہلی میں شائع ہوا ہے۔ مترجم کا

نام حسب دستور اس پر بھی تحریر نہیں۔ ترجمہ کی زبان صاف اور سلیس ہے اس میں تشریحات بھی ہیں جو حنفی نقطۂ نظر کو ملحوظ رکھکر لکھی گئی ہیں عمدہ کتابت وطباعت کے ساتھ حمیدیہ پریس دہلی نے دو جلدوں میں شائع کیا ہے۔

ترجمہ سنن نسائی | (۱۶) روض الربی ترجمہ سنن نسائی۔ تالیف امام ابو عبدالرحمٰن احمد بن شعیب النسائی۔ مترجمہ مولوی وحید الزماں صاحب۔ دو جلدوں میں ہے۔ اصل عبارت معرب ہے۔ ترجمہ کے ساتھ تشریحات بھی ہیں مگر مترجم نے ان کے ماخذ کا حوالہ بیان نہیں کیا۔ زبان عام فہم اور سلیس ہے۔ کتابت وطباعت صاف اور ستھری ہے مطبع صدیقی لاہور میں ۱۳۰۲ھ میں چھپا ہے۔

تراجم ابن ماجہ | (۱۷) رفع العجاجہ ترجمہ ابن ماجہ۔ تالیف امام محمد بن یزید بن ماجہ القزوینی۔ مترجمہ مولوی وحید الزماں صاحب۔ رفع العجاجہ ان تمام خصوصیات کا حامل ہے جو مولوی وحید الزماں صاحب کے تراجم حدیث میں پائی جاتی ہیں۔ متن معرب ہے تشریحات مندرجہ ذیل شروح سے ماخوذ ہیں:۔ شرح مغلطائی، مصباح الزجاجہ للسیوطی، شرح حافظ برہان الدین ابراہیم حلبی، دیباچہ شرح کمال الدین موسی دمیری۔ شرح سراج الدین شافعی انجاح الحاجۃ وغیرہ۔ ۱۳۱۱ھ میں مطبع صدیقی لاہور سے عمدہ کتابت وطباعت کے ساتھ تین جلدوں میں شائع ہوا ہے

(۱۸) ترجمہ سنن ابن ماجہ۔ یہ صرف ترجمہ ہے۔ زبان صاف اور سلیس ہے۔ مترجم کا نام تحریر نہیں ہے۔ حمیدیہ پریس دہلی سے ایک جلد میں شائع ہوا ہے اور وہیں سے مل سکتا ہے۔

ترجمہ طحاوی الموسوم بشرح معانی الاثار | (۱۹) ترجمہ طحاوی۔ تالیف امام ابو جعفر الطحاوی۔ مترجمہ مولوی احمد علی خطیب جامع مسجد لاہور۔ کتب حدیث کے مصنفین میں صرف امام طحاوی حنفی ہیں انھوں نے حنفیت کی روشنی میں یہ کتاب لکھی ہے اس لئے احناف کے نزدیک شرح معانی الاثار کی بڑی قدر و منزلت ہے۔ یہ ترجمہ چار جلدوں میں مع اعراب واسناد شائع ہوا ہے۔ زبان عام فہم اور سلیس ہے۔ شیخ الٰہی بخش تاجر کتب لاہور نے شائع کیا ہے عام طور پر ملتا ہے۔

ترجمہ موطا امام مالکؒ | (۲۰) کشف المغطا ترجمہ موطا۔ مولفہ امام مالک بن انس الاصبحی۔ مترجمہ مولوی وحید الزماں صاحب

مولوی وحید الزماں صاحب کے تراجم کتب حدیث میں اولیت کا فخر اسی کو حاصل ہے۔ ترجمہ کی خوبی اور عمدگی کیلئے فاضل مترجم کا نام کافی ضمانت ہے۔ بخلاف دوسرے تراجم کے اس کا متن معرا ہے البتہ تشریح طلب احادیث پر مختصر تشریحات ہیں۔ کتابت وطباعت بھی اچھی ہے ۱۲۹۶ھ میں مطبع مرتضوی میں چھپا ہے۔

ترجمہ موطا امام محمدؒ | (۲۱) تنویر المجد ترجمہ موطا امام محمد۔ تالیف امام محمد بن حسن الشیبانیؒ۔ مترجمہ مولوی عطاء اللہ خوشابی۔ یہ صرف ترجمہ نہیں بلکہ اس کو شرح کہنا زیادہ موزوں ہوگا۔ زبان سلیس اور بامحاورہ ہے۔ حدیث کی اصل عبارت باقی رکھی گئی ہے اور اس پر اعراب لگا دیئے گئے ہیں۔ مطبع محمدی لاہور نے ۱۳۱۱ھ میں چھاپا ہے۔

ترجمہ سنن دارمی | (۲۲) ترجمہ سنن دارمی، تالیف ابو محمد عبداللہ بن عبدالرحمن السمرقندی الدارمیؒ۔ باعتبار صحت اور علوئے اسانید یہ بڑے پایہ کی کتاب ہے۔ ملا علی القاریؒ کا قول ہے کہ اس کو ابن ماجہ کی جگہ صحاح ستہ میں داخل کرنا چاہیئے۔ اس میں ۱۵ ثلاثیات ہیں یعنی ایسی حدیثیں ہیں جو صرف تین تین واسطوں سے مروی ہیں۔ اس کی احادیث کی تعداد ۳۵۵۷ ہے۔ اس ترجمہ کا میرے پیش نظر جو نسخہ ہے اس کا سرورق موجود نہیں ہے۔ خود کتاب سے بھی مترجم، مطبع اور سن طباعت کا پتہ نہیں چل سکا۔ ترجمہ سلیس اور بامحاورہ ہے اس میں اصل عبارت نہیں ہے صرف ترجمہ پر اکتفا کیا گیا ہے۔ ابواب اور احادیث پر نمبر شمار ڈالے ہیں۔ تہذیب و ترتیب کے لحاظ سے اچھا نسخہ ہے صرف ایک جلد میں ہے۔ اس میں تشریحات نہیں ہیں۔

تراجم شمائل ترمذی | صحیح بخاری کی طرح شمائل ترمذی کے بھی متعدد ترجمے ہیں۔

(۲۳) شمائل نبوی۔ قدیم الطباعت ہے۔ ترجمہ بالکل تحت اللفظ ہے جس سے ایک ایک لفظ کے ترجمہ کا پتہ چلتا ہے۔ متن پر اعراب لگے ہوئے ہیں۔ مترجم اور مطبع کا نام اور سن طباعت تحریر نہیں۔

(۲۴) بہار خلد ترجمہ منظوم شمائل ترمذی۔ شمائل ترمذی کا یہ منظوم اردو ترجمہ ہے جو ۱۲۶۴ھ میں مطبع حاجی محمد حسین سے شائع ہوا ہے اصل احادیث بھی موجود ہیں۔ ترتیب یہ رکھی گئی ہے کہ پہلے حدیث لکھی ہوتی ہے پھر نیچے اس کا منظوم ترجمہ ہوتا ہے۔ نمونہ ملاحظہ ہو:۔

یہ فرماتے علی مرتضیٰ ہیں | کہ وصاف جناب مصطفیٰ ہیں
کہ تھا بیحد نہ طول قدِ اقدس | نہ تھا ایسا کہ ہو کوتاہ ازبس
میانہ قد تھے مخدومِ دوعالم | سبھی قوم و قبائل سے معظم
میانہ قد مگر اس طرح کا تھا | کہ تھا مائل درازی کو وہ بالا

اس ترجمہ کے مترجم وناظم کا تخلص "کانی" ہے۔ پورے نام کا پتہ نہیں چل سکا۔

(۲۵) خصائل نبوی۔ مترجمہ مولانا محمد زکریا صاحب شیخ الحدیث مدرسہ مظاہر العلوم سہارنپور شمائل ترمذی کے تمام موجودہ تراجم میں یہ ترجمہ زیادہ مفید و مستند، با محاورہ اور سلیس ہے۔ حلِ لغات اور اسماء الرجال کے ضروری مباحث، اختلافِ مذاہب اور احناف کے ترجیحی دلائل بطور تشریحات اس میں شامل کردیئے گئے ہیں جس نے ترجمہ کی حیثیت کو شرح سے بدل دیا ہے۔ خود فاضل مترجم کے اہتمام سے شائع ہوا ہے اور انھیں سے مل سکتا ہے۔

(۲۶) ترجمہ شمائل ترمذی۔ مترجمہ مولانا عبد الشکور صاحب لکھنوی۔ شمائل ترمذی کا بلحاظ زبان و بیان اور استناد نہایت عمدہ ترجمہ ہے۔ دو کالم ہیں ایک میں اصل عبارت اور دوسرے میں ترجمہ ہے۔ اس میں تشریحات نہیں ہیں ۱۳۴۸ھ میں فاضل مترجم نے خود اپنے اہتمام سے دفتر اخبار "نجم" لکھنؤ سے شائع کیا ہے۔

(۲۷) خصائل النبی۔ مترجمہ مولانا ثناء اللہ صاحب امرتسری۔ شمائل ترمذی کا یہ بہت مختصر ترجمہ ہے۔ مترجم کے بیان کے مطابق چونکہ چھوٹے بچوں کے لئے لکھا گیا ہے اس لئے زبان نہایت سہل اور آسان ہے۔ حجم بھی کم ہے۔ خود مترجم نے امرتسر سے شائع کیا ہے۔

تراجم مشکوٰۃ المصابیح | صحاح ستہ کے بعد حدیث میں سب سے زیادہ تراجم "مشکوٰۃ" کے پائے جاتے ہیں۔

(۲۸) مظاہر حق ترجمہ و شرح مشکوٰۃ المصابیح۔ تالیف شیخ ولی الدین ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ الخطیب البغدادی۔ مترجمہ مولانا قطب الدین صاحب دہلویؒ۔ مظاہر حق مشکوٰۃ کا نہایت مستند ترجمہ اور شرح ہے

مشکوٰۃ کا ترجمہ اولاً شاہ محمد اسحٰق صاحب دہلوی نے کیا تھا حضرت موصوف کے ایما پر ان کے شاگرد رشید مولانا قطب الدین صاحب نے اس کو شرح کی صورت میں منتقل کر دیا ہے۔ شرح میں مرقات، اشعۃ اللمعات اور حاشیہ سید جمال الدین سے مدد لی گئی ہے اور کہیں کہیں حضرت شاہ صاحبؒ کے فوائد بھی نقل کئے گئے ہیں۔ زبان اور انداز بیان پرانے ہیں۔ یہ شرح چار جلدوں میں چھپی ہے اور بہت متداول ہے عام طور پر ملتی ہے۔ پہلا نسخہ ۱۲۶۷ھ میں شائع ہوا اور آخری مرتبہ مطبع مجیدی نے کانپور میں نہایت عمدہ کتابت و طباعت اور کاغذ پر چھاپی ہے۔

(۲۹) رحمۃ المہداۃ ترجمہ مشکوٰۃ۔ مترجم کا نام تحریر نہیں ہے مگر انداز سے مولانا قطب الدین کا ترجمہ معلوم ہوتا ہے۔ ترجمہ تحت اللفظ اور بین السطور ہے۔ قرآن مجید کے انداز کتابت پر چھپی ہے۔ حواشی پر مختصر تشریحی نوٹ ہیں۔ یہ ترجمہ اہل حدیث حضرات کی جانب سے شائع ہوا ہے۔ متن پر اعراب لگے ہوئے ہیں۔ کتابت و طباعت بہتر ہے۔ "مطبع القرآن والسنہ" امرتسر نے چار جلدوں میں چھاپا ہے۔ سن طباعت درج نہیں ہے۔

(۳۰) الملتقطات۔ یہ بھی مشکوٰۃ کا ترجمہ ہے اور تقریباً انہی خصوصیات کے ساتھ شائع ہوا ہے جو "رحمۃ المہداۃ" کی ہیں۔ البتہ کتابت و طباعت کی عمدگی کے علاوہ اس کا ترجمہ رحمۃ المہداۃ کے مقابلہ میں زیادہ سلیس اور با محاورہ ہے۔ مترجم کا نام اور سن طباعت تحریر نہیں ہے۔

(۳۱) ترجمہ مشکوٰۃ۔ مظاہر حق کے علاوہ یہ ترجمہ مشکوٰۃ کے تمام ترجموں میں سب سے زیادہ پرانا ہے ۱۲۷۰ھ میں بمبئی سے دو جلدوں میں شائع ہوا ہے۔ پہلی جلد باب زیارۃ القبور تک ہے۔ ترجمہ تحت اللفظ اور بین السطور ہے۔ اس میں تشریحی نوٹ نہیں ہیں البتہ متن پر اعراب لگائے گئے ہیں۔ مترجم کا نام درج نہیں ہے۔

(۳۲) ترجمہ مشکوٰۃ۔ بلحاظ سلاست زبان و بیان یہ ترجمہ مشکوٰۃ کے تمام موجودہ تراجم سے اچھا کہا جا سکتا ہے۔ صرف ترجمہ ہے۔ مترجم کا نام تحریر نہیں ہے۔ حمیدیہ پریس دہلی نے شائع کیا ہے۔ عام طور پر ملتا ہے۔

(۳۳) طریق النجات ترجمہ الصحاح من المشکوٰۃ۔ مترجمہ مولوی ابو محمد ابراہیم صاحب۔ اس ترجمہ کی مابہ الامتیاز خصوصیت یہ ہے کہ اس میں صرف ان احادیث کا انتخاب کیا گیا ہے جو صحیحین میں مذکور ہوئی ہیں۔

ترجمہ میں متن کو چھوڑ دیا گیا ہے۔ امانت پریس حیدرآباد دکن سے شائع ہوا ہے۔ میں نے اس کا صرف پہلا حصہ دیکھا ہے ترجمہ سلیس اور بامحاورہ ہے۔ کتابت و طباعت بھی عمدہ ہے۔

یہ سب مشکوٰۃ المصابیح کے تراجم ہیں اور بخاری اور شمائل ترمذی کی طرح متعدد ہیں۔

(۳۴) ترجمہ مسند امام اعظم | مولفہ شیخ ابوالمؤید محمد بن محمود الخوارزمیؒ۔ مترجم مولانا حبیب الرحمٰن صاحب شیخ ابوالمؤید الخوارزمی متوفی ۶۶۵ھ نے امام اعظم کی مرویات کو "مسند امام اعظمؒ" کے نام سے جمع کیا ہے سند کے اعتبار سے اس کتاب کا پایہ محدثین کے نزدیک کچھ زیادہ بلند نہیں ہے۔ مولانا حبیب الرحمٰن صاحب ابن جناب مولانا احمد علی صاحب محدث سہارنپوری نے اس کا اردو میں ترجمہ کیا ہے جو ۱۳۰۸ھ میں چھپا ہے ترجمہ کی عمدگی کے لئے مترجم کا نام کافی ضمانت ہے۔ [۱]

(۳۵) فیض الستار ترجمہ و شرح کتاب الآثار | تالیف امام محمد بن حسن الشیبانیؒ۔ مترجمہ مولوی عبدالعزیز بن عبدالرشید۔ فیض الستار۔ امام محمد بن حسن الشیبانیؒ کی مشہور تصنیف کتاب الآثار کا ترجمہ و شرح ہے۔ عبارت سلیس اور عام فہم ہے۔ متن پر اعراب لگے ہوئے ہیں۔ مشہور عالم مولوی محمد ابوالحسن مترجم فیض الباری نے ترجمہ پر نظر ثانی کی ہے جس نے ترجمہ کو قابل اعتماد بنا دیا ہے۔ مطبع گلزار محمدی لاہور نے ۱۳۰۹ھ میں شائع کیا ہے۔

(۳۶) تحفۃ الاخیار ترجمہ مشارق الانوار | تالیف حسن الصغانی مترجمہ مولوی خرم علی بلہوری (خلیفہ حضرت سید احمد شہیدؒ) مشارق الانوار مشہور کتاب ہے جو مشکوٰۃ المصابیح کے طرز پر مدون ہوئی ہے اس میں ۲۲۴۶ حدیثیں ہیں۔ اصل عبارت بھی باقی رکھی گئی ہے البتہ ترجمہ میں اسناد حذف کردی گئی ہیں مگر ماخذ کے حوالے بیان کردیئے گئے ہیں۔ ترجمہ کو بامحاورہ اور سلیس کرنے کی امکانی کوشش کی گئی ہے مگر زبان پرانی ہوچکی ہے تاہم عبارت سلجھی ہوئی ہے ترجمہ کا سن ۱۲۴۹ھ ہے۔ راقم السطور کے علم میں کتب حدیث کا یہ سب سے پہلا ترجمہ ہے جو اردو میں شائع ہوا ہے۔ تشریحی فوائد میں مذاہب اربعہ بھی بیان کردیئے گئے ہیں اور بعض مقامات پر شیعیت اور بدعت کا ابطال بھی کیا ہے۔ یہ ترجمہ ابتک متعدد مطابع سے شائع ہوا ہے۔ میرے پیش نظر مطبع نظامی مجیدی کے نسخے

---

[۱] اصل میں حافظ عبداللہ حارثی نے مسند امام ابوحنیفہ تالیف کی تھی جو طرق و اسانید کی کثرت کی بنا پر ایک ضخیم مسند ہے۔ امام صدرالدین حصکفی نے اس کا اختصار کیا پھر ملا عابد سندی نے ابواب فقہ پر اس کی ترتیب کی، یہ اسی کا ترجمہ ہے۔ محدث ابوالمؤید خوارزمی کی تالیف سے اس کو کوئی واسطہ نہیں۔ ۱۲ برہان

ہیں جن کی صحت میں کافی احتیاط برتی گئی ہے اور جن کو دوسرے مطابع کے مطبوعہ نسخوں سے فی الجملہ اچھا کہا جا سکتا ہے

(۳۷) "تلخیص الصحاح ترجمہ تیسیر الوصول الی جامع الاصول" تالیف قاضی القضاۃ علامہ شرف الدین ہبتہ اللہ بن عبدالرحیم البازری۔ مترجم مولوی محی الدین صاحب چیف جسٹس حیدر آباد دکن۔ تیسیر الوصول کی نہایت مہتم بالشان خصوصیت یہ ہے کہ اس میں صحاح ستہ کی جملہ احادیث کو اس طرح پر مرتب کیا ہے کہ اسناد اور مکررات احادیث حذف کر دی گئی ہیں مثلاً ایک حدیث صحاح ستہ کی چند کتب یا سب کتب میں آئی ہے اس کو صرف ایک شمار کیا گیا ہے اور حوالے اور اشارات اس طرح کے دیئے گئے ہیں کہ اگر ایک حدیث متفق علیہ ہے تو اس کا اشارہ لفظ "متفق علیہ" سے کر دیا ہے اور اگر وہ حدیث باختلاف مروی ہے تو اختلاف ظاہر کر دیا گیا ہے اور اگر کم و بیش الفاظ کے ساتھ مروی ہے تو الفاظ کی کمی اور زیادتی صراحتہً بتلا دی ہے۔ یہ التزام ہر ایک حدیث کے ساتھ رکھا گیا ہے چنانچہ مقدمہ میں مرقوم ہے۔

"یہ التزام رکھا گیا ہے کہ صحاح ستہ کی عبارات بحال رکھی جائیں۔ صرف کیا یہ گیا ہے کہ ایک حدیث جس کو مختلف راویوں سے اصحاب صحاح نے مختلف عبارات میں لکھا ہے اس میں سے ایک کی پوری عبارت حدیث نقل کر کے یہ بتلا دیا گیا ہے کہ یہ حدیث کس کس کتاب سے اخذ کی گئی ہے اور دوسرے اصحاب نے ان الفاظ کے علاوہ کیا کیا الفاظ کم یا زائد بیان کئے ہیں مثلاً اخرجہ الستہ" ان احادیث کیلئے لکھا گیا ہے جن کو اصحاب صحاح نے ایک عبارت کے ساتھ روایت کیا ہے۔ وقس علیٰ ہذا۔

صحاح ستہ کی ہر ایک کتاب کی ترتیب چونکہ ایک دوسری سے تقریباً مختلف ہے اس لئے مؤلف نے عام سہولت کی غرض سے اپنی تالیف کو حروف معجمہ پر مرتب کیا ہے مثلاً حرف "الف" دس کتابوں پر مشتمل ہے۔ کتاب الایمان، کتاب الاعتصام، کتاب الامر بالمعروف، کتاب الاعتکاف، کتاب احیاء الاموات، کتاب الایلاء، اور کتاب الاسماء والکنیٰ وغیرہ وغیرہ پھر حروف کو ابواب اور ابواب کو فصول پر تقسیم کر دیا گیا ہے۔ اس تقسیم نے احادیث مطلوبہ کی یافت میں بہت بڑی حد تک سہولت پیدا کر دی ہے۔ اگر اس کتاب کو صحاح ستہ کی جامع اور مختصر

مختصر انسائیکلو پیڈیا سے تعبیر کیا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔ مولوی محی الدین صاحب نبیرہ مولانا رشید الدین خاں دہلویؒ نے تیسیر الوصول کا تلخیص الصحاح کے نام سے اردو میں ترجمہ کیا ہے۔ ترجمہ بامحاورہ اور سلیس ہے۔ حدیث کی اصل عبارت کو باقی رکھا گیا ہے اور مزید سہولت کے لئے اس پر اعراب لگا دیئے ہیں۔ متوسط ضخامت کی چھ جلدوں میں مطبع صدیقی لاہور نے چھاپا ہے۔ سن ترجمہ وطباعت درج نہیں۔ لاہور کے تجارتی کتبخانوں سے مل سکتا ہے۔

جمع الفوائد | (۳۸) درالفوائد ترجمہ جمع الفوائد۔ تالیف علامہ محمد بن سلیمان رودانی۔ مترجمہ مولانا عاشق الٰہی صاحب میرٹھی۔ جمع الفوائد چودہ کتب احادیث کی تلخیص ہے جن میں صحاح ستہ کے علاوہ آٹھ کتابیں یہ ہیں۔ موطا امام مالکؒ مسند امام احمدؒ، مسند دارمیؒ، مسند ابویعلیٰ، مسند ابوبکرؒ اور معجمات ثلثۃ للطبرانی کبیر، اوسط، صغیر۔ تقریباً تیسیر الوصول جیسی کتاب ہے البتہ اس کا دامن انتخاب اس سے زیادہ وسیع ہے اس میں بھی ہر حدیث کے آخر میں روایت کے قوت وضعف کا اظہار کردیا ہے کہ کس درجہ میں یہ حدیث قابل عمل ہے۔ یہ ترجمہ جمع الفوائد کے جزو ثانی کے حصہ دوم کا ہے اس میں صرف وہ احادیث مذکور ہیں جن کا تعلق انسانی زندگی کے لئے نہایت اہم شعبہ جات اخلاق وآداب اور تمدن ومعاشرت جیسے امور سے ہے۔ ترجمہ کی یہ خصوصیت ہے کہ اوپر اصل عبارت مع حاشیہ علامہ خالد دمشقی ہے اور نیچے اس کا بامحاورہ اور نہایت سلیس ترجمہ ہے۔ خود مترجم کی شخصیت ترجمہ کی عمدگی کے لئے کافی ضمانت ہے۔ فاضل مترجم نے اپنے اہتمام سے میرٹھ سے شائع کیا ہے۔ سن طباعت ۱۳۵۱ھ ہے۔

ادب المفرد | (۳۹) ترجمہ ادب المفرد۔ تالیف امام ابوعبداللہ محمد بن اسمٰعیل البخاری۔ مترجم مولوی سید نورالحسن صاحب امام بخاریؒ نے آداب نبوت واخلاق رسالت سے متعلق احادیث کو ایک جگہ جمع کردیا ہے جس کا نام ادب المفرد ہے۔ مولوی سید نورالحسن ابن نواب صدیق حسن خاں صاحب نے اس کا ترجمہ کیا ہے۔ اصل عبارت باقی نہیں رکھی گئی صرف ترجمہ ہے۔ زبان اگرچہ بامحاورہ اور سلیس ہے تاہم قدامت کا الجھاؤ تکلیف دہ ہے ترجمہ میں اسناد حذف کردی گئی ہیں۔ یہ کتاب چھ سو سے زائد ابواب پر مشتمل ہے۔ ضروری مقامات پر تشریحات بھی ہیں۔

ادب المفرد کا ایک ترجمہ سلیقہ کے نام سے مطبع خلیلی آرہ سے بھی شائع ہوا ہے۔ جو اول الذکر

ترجمہ سے قبل کا ہے مگر اس میں نقشِ اول کی تمام خامیاں موجود ہیں۔ نیز ادب المفرد کے جس نسخہ سے یہ ترجمہ ہوا ہے وہ بہت حد تک غلط اور مسخ ہے۔

سفر السعادت | (۴۰) ترجمہ سفر السعادت۔ مصنفہ علامہ مجدالدین فیروزآبادی (صاحب قاموس) علامہ مجدالدین نے ضروریاتِ زندگی میں کثرت سے پیش آنے والے واقعات سے متعلقہ احادیث کو فقہی طرزِ ابواب پر مرتب کیا ہے مولوی فقیر اللہ صاحب نے اس کا اردو میں ترجمہ کیا ہے۔ زبان پرانی ہے۔ مطبع محمدی لاہور میں چھپی ہے۔ سنِ طباعت تحریر نہیں ہے۔ ترجمہ کے ساتھ مفید حواشی بھی چڑھائے گئے ہیں جن کی وجہ سے کتاب سے استفادہ کرنے میں بہت مدد ملتی ہے۔

سفر السعادت کا ایک ترجمہ اس ترجمہ سے قبل کلکتہ سے بھی شائع ہوا ہے۔

اربعین | (۴۱) عین الیقین ترجمہ اربعین۔ مصنفہ امام ابوحامد محمد الغزالیؒ۔ مترجمہ نواب سید صدیق حسن صاحب۔ امام غزالیؒ کی مشہور زمانہ کتاب اربعین کا جو "اسرار اصول دین" میں ہے اردو ترجمہ ہے۔ اس کتاب کی خوبی کے لئے مصنف کا نام اور ترجمہ کے لئے مترجم کا نام کافی ضمانت ہے۔ البتہ زبان پرانی ہے۔ جس میں تحت اللفظی کو کافی دخل ہے۔ مشکل مقامات کو فوائد کے اضافہ کے ذریعہ سے حل کر دیا گیا ہے۔ حجۃ اللہ البالغہ کی قسم کا نقشِ اول ہے۔ مصنف کی اصلی عبارت بھی باقی رکھی گئی ہے۔ ۱۲۷۳ھ میں مطبع مصطفائی دہلی میں چھپا ہے۔

(۴۲) احیاء السنن | مولفہ حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی مدظلہ۔ اصل اور مکمل کتاب عربی میں ہے مگر اردو داں طبقہ کے افادہ کیلئے جا بجا حاشیہ پر ترجمہ کر دیا گیا ہے۔ اس کتاب کا مقصد فقہ حنفی کو حدیث کی روشنی میں مدلل و مبرہن کرنا ہے جس کی صورت یہ اختیار کی گئی ہے کہ فقہ حنفی کے مسائل کی تائید و توثیق کے لئے وہ احادیث جن سے وہ مسئلہ ماخوذ ہے پیش کی گئی ہیں۔ اس کتاب سے بیک وقت تین فائدے حاصل ہوتے ہیں۔ اولاً فقہ حنفی کی اصلیت حدیث کی روشنی میں واضح ہو جاتی ہے۔ ثانیاً فقہ کے ساتھ ساتھ

حدیث کا علم بھی حاصل ہو جاتا ہے، ثالثاً فقہ حنفی کے مسائل کا ماخذ آسانی سے معلوم ہو جاتا ہے۔ کتاب متوسط ضخامت کے کئی حصوں میں شائع ہو چکی ہے۔ پہلا حصہ ۱۳۳۷ھ میں امداد المطابع تھانہ بھون سے شائع ہوا ہے۔

بلوغ المرام من ادلۃ الاحکام | (۴۳) بلوغ المرام۔ مصنفہ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ۔ مشکوٰۃ و مشارق الانوار کے طرز کی کتاب ہے۔ احادیث بحذف اسناد مشکوٰۃ وغیرہ کے طرز پر مرتب کی گئی ہیں۔ ترجمہ بین السطور ہے زبان پرانی ہے۔ متن پر اعراب لگے ہوئے ہیں۔ ۱۲۹۲ھ میں شیخ محی الدین تاجر کتب لاہور نے شائع کیا ہے۔

عمدۃ الاحکام | (۴۴) زبدۃ المرام فی ترجمہ عمدۃ الاحکام۔ مصنفہ حافظ تقی الدین ابو محمد عبد الغنی بن عبد اللہ المقدسی۔ مترجمہ عبد الحمید۔ اوامر و احکام سے متعلق وہ احادیث جن میں شیخینؒ متفق ہیں ان کو عمدۃ الاحکام میں جمع کر دیا گیا ہے اور یہ مسلمات میں سے ہے کہ جو حدیث شیخین کے نزدیک متفق علیہ ہے اس کی صحت میں ذرہ بھر بھی شک و شبہ نہیں کیا جا سکتا۔ ترجمہ اگرچہ بین السطور ہے مگر فی الجملہ اچھا اور سلیس ہے۔ متن کی عبارت پر اعراب لگے ہوئے ہیں۔ اسلامیہ پریس لاہور میں چھپی ہے۔ طباعت کا سنہ درج نہیں ہے۔

(۴۵) البلاغ المبین۔ مطبوعہ مطبع صدیقی لاہور ۱۳۰۶ھ۔ شیخ محی الدین صاحب (اہلحدیث) تاجر کتب لاہور کی سعی سے (جنھوں نے کتب حدیث کے اکثر تراجم شائع کئے ہیں) فقہی ابواب کے طرز پر احادیث کی ترتیب کی گئی ہے۔ اس میں ترجمہ کے ساتھ حدیث بھی شامل ہے جس پر قرأت کی آسانی کے لئے اعراب لگا دیئے گئے ہیں۔ ترجمہ کے ساتھ فوائد کا اضافہ بھی ہے۔ زبان کے لحاظ سے خاصہ کہا جا سکتا ہے۔ اہلحدیث حضرات کے لئے شرعی مسائل کا علم حاصل کرنے کے لئے اچھی کتاب ہے۔ [۵۹]

اربعین | (۴۶) ظفر مبین ترجمہ اربعین امام نووی۔ مترجمہ حفاظت حسین پھلواروی۔ یہ مختصر رسالہ ہے جس امام محی الدین نووی شارح صحیح مسلم نے احکام شرعیہ جمع کئے ہیں۔ ۱۲۸۲ھ میں اس کا اردو ترجمہ ہوا جو بلحاظ زبان کافی پرانا ہے۔

(۴۷) قویم فی احادیث النبی الکریم۔ مصنفہ مولوی سخاوت علی صاحب جونپوری۔ مشکوٰۃ کے طرز کی

[۵۹] اس کتاب کے اصل مصنف خود محی الدین ہی ہیں اور یہ کسی کتاب کا ترجمہ نہیں بلکہ خود ایک مستقل کتاب ہے۔ (برہان)

کتاب ہے۔ غالباً مصنف ہی نے اردو میں ترجمہ کیا ہے۔ ۱۳۰۳ھ میں مطبع صدیقی جونپور میں چھپا ہے۔

منبہات | ترجمہ منبہات (۴۸) حافظ ابن حجر عسقلانی۔ مترجمہ محب اللہ۔ یہ مواعظ و نصائح کی احادیث کا مجموعہ ہے ترجمہ بین السطور ہے۔ زبان پرانی ہے۔ پہلی مرتبہ ۱۲۸۴ھ میں مطبع مصطفائی دہلی سے شائع ہوا ہے۔ بعد میں دوسرے مطابع نے بھی چھاپا ہے۔

(۴۹) رسالۂ منشآت نبویہ۔ مصنفہ و مترجمہ عبدالمنعم خاں۔ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف ممالک کے بادشاہوں اور عرب کے اطراف و جوانب کے قبائل کو دعوتِ اسلام کے سلسلہ میں اور خود اپنے عمال کو احکام و مصالح کی تعلیم کے لئے مختلف مکتوبات تحریر کرائے تھے جو احادیث کی مختلف کتب میں منتشر ہیں ان مکتوبات کی تعداد باختلاف روایت ۱۲۶ یا ۱۳۹ ہے کتب احادیث سے ان تمام مکتوبات کو رسالۂ نبویہ میں جمع کر دیا ہے۔ کتاب کے دو کالم ہیں ایک میں اصل عبارت اور دوسرے میں ترجمہ ہے۔ ہر مکتوب کے ساتھ حل لغات اور وہ مسائل جو اس تحریر سے مستنبط ہوتے ہیں بیان کر دیئے گئے ہیں۔ ترجمہ کی زبان سلیس اور شستہ ہے۔

خصائص کبریٰ | (۵۰) معجزات نبی الوریٰ ترجمہ خصائص کبریٰ۔ مولفہ حافظ جلال الدین سیوطی۔ مترجمہ عبدالجبار خاں آصفی۔ حافظ جلال الدین سیوطی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات میں احادیث صحیحہ سے یہ کتاب تصنیف کی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات کا اتنا بڑا ذخیرہ یکجا کسی دوسری جگہ نہیں ملتا۔ یہ کتاب دو ضخیم جلدوں میں ہے۔ ترجمہ کی زبان سلیس اور شگفتہ ہے۔ مطبع مفید عام آگرہ سے کتابت و طباعت اور کاغذ کی ان تمام خوبیوں کے ساتھ جو اس مطبع کی نمایاں خصوصیت ہے شائع ہوا ہے

(۵۱) احادیث قدسیہ۔ مرتبہ و مترجمہ مولوی خلیل الرحمن برہانپوری۔ صحاح ستہ، مشکوٰۃ اور دیگر کتب حدیث سے احادیث قدسیہ کو ایک جگہ جمع کر کے بین السطور ان کا اردو میں ترجمہ کر دیا ہے۔ ترجمہ کی زبان پرانی ہے۔ جا بجا حواشی بھی لکھے گئے ہیں۔ ۱۳۱۵ھ میں مطبع مجتبائی دہلی سے شائع ہوا ہے۔

الترغیب والترہیب | (۵۲) تبشیر و تنذیر ترجمہ الترغیب والترہیب۔ مصنفہ حافظ زکی الدین عبدالعظیم المنذری مشہور محدث حافظ منذریؒ نے ترغیب و ترہیب کی احادیث کو مختلف کتب حدیث سے ایک جگہ جمع کیا ہے تبشیر و تنذیر اسی مجموعہ کے کچھ حصہ کا اردو ترجمہ ہے۔ دو کالم ہیں ایک میں اصل عبارت اعراب کے ساتھ ہے اور دوسرے کالم میں ترجمہ ہے۔ ترجمہ کی زبان سلیس اور بامحاورہ ہے چھوٹے چھوٹے متعدد حصے ہیں۔ ۱۳۲۶ھ میں مطبع انوری دہلی نے چھاپا ہے۔

تراجم حصن حصین | (۵۳) ظفر جلیل ترجمہ حصن حصین۔ مترجمہ نواب قطب الدین خاں دہلوی۔ حصن حصین کے نام سے علامہ جزریؒ نے احادیث صحیحہ سے اوراد و ادعیہ کو جمع کیا ہے۔ ظفر جلیل اس کا اردو ترجمہ و شرح ہے۔ یہ ترجمہ متعدد مطابع میں چھپ چکا ہے۔

(۵۴) خیر متین ترجمہ حصن حصین۔ مترجمہ مولانا محمد احسن نانوتوی۔ حصن حصین کا یہ ترجمہ خیر متین کے نام سے مولانا محمد احسن نانوتویؒ نے کیا ہے جو اول الذکر ترجمہ کے بعد کا ہے اس لئے پہلے ترجمہ میں جو خوبیاں رہ گئی تھیں وہ اس میں پوری ہوگئی ہیں۔ زبان گو پرانی ہے مگر فی الجملہ صاف اور سلیس ہے۔ عام طور پر ملتا ہے۔

(۵۵) کہف المتین خلاصہ و ترجمہ حصن حصین۔ شاہ محمد معصوم نے عام لوگوں کی سہولت کے لئے حصن حصین کا خلاصہ کر دیا ہے یہ ترجمہ خلاصہ کا ہے یہ بھی عام طور پر ملتا ہے۔

نور اللمعہ | (۵۶) کشف الظلمۃ فی ترجمہ نور اللمعہ۔ مصنفہ حافظ جلال الدین سیوطی۔ مترجمہ مولوی محمد علی مراد آبادی۔ علامہ سیوطیؒ نے جمعہ کے فضائل میں ایک رسالہ نور اللمعہ کے نام سے لکھا ہے جو چھ فصلوں اور ایک سو خصوصیات پر مشتمل ہے۔ جمعہ سے متعلق جس قدر احادیث مروی ہیں وہ سب اس میں جمع کر دی گئی ہیں۔ مولوی محمد علی مراد آبادی نے اس کا بامحاورہ اور سلیس اردو میں ترجمہ کیا ہے جو ۱۲۹۷ھ میں مطبع مطلع العلوم سے شائع ہوا ہے۔

(۵۷) ترجمہ ماثبت بالسنۃ فی ایام السنۃ۔ مصنفہ شیخ عبدالحق دہلویؒ۔ مترجمہ مولوی سبحان بخش۔ ماثبت بالسنۃ میں شیخ عبدالحق دہلوی نے دوازدہ ماہ کے فضائل واعمال جو احادیث میں مذکور ہیں ان کو یکجا مرتب کردیا ہے اور اسی کے ساتھ ساتھ جو اعمال بے اصل ہیں یا موضوع اور ضعیف احادیث سے ماخوذ ہیں ان کو بھی ظاہر کردیا ہے۔ ترجمہ گو تحت المتن ہے مگر زبان کے لحاظ سے خاصہ ہے۔ ۱۸۹۱ء میں مطبع مجتبائی دہلی سے شائع ہوا ہے۔

سرالشہادتین | (۵۸) ترجمہ سرالشہادتین۔ مصنفہ شاہ عبدالعزیز صاحب دہلویؒ۔ یہ ایک چھوٹا سا رسالہ ہے جس میں امام حسنؓ اور امام حسینؓ کی شہادت کے اسرار سے متعلق وہ احادیث جمع کی گئی ہیں جو بطور اخبار و پیشین گوئی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرات امامینؓ کے زمانۂ طفولیت میں بیان فرمائی تھیں یہ ترجمہ بین السطور اور تحت اللفظ ہے۔ پہلی مرتبہ مطبع کشمیر میں ۱۲۸۳ھ میں چھپا ہے۔ متن پر اعراب لگے ہوئے ہیں

(۵۹) چہل حدیث ترجمہ عصفوری۔ مصنفہ علامہ محمد بن ابی بکر۔ مترجمہ عبدالستار ٹونکی۔ عصفوری کے مرتب نے اس مجموعہ چہل حدیث میں یہ ندرت رکھی ہے کہ ہر حدیث کے ذیل میں بطور شرح مناسب حکایات اور احادیث و آیات اور صالحین کے اقوال بیان کئے ہیں جس سے یہ ایک عمدہ اخلاقی کتاب ہوگئی ہے۔ ترجمہ بلحاظ زبان و بیان نہایت سلیس اور شگفتہ ہے۔ ۱۳۲۶ھ میں فیض الدین تاجر کتب لاہور نے شائع کیا ہے۔

ترجمہ ریاض الصالحین | (۶۰) ریاحین العابدین ترجمہ ریاض الصالحین۔ مصنفہ امام محی الدین نوویؒ۔ مترجمہ احمد الدین۔ علامہ نوویؒ (شارح مسلم) نے ریاض الصالحین میں اخلاق اور وعظ و نصائح سے متعلق احادیث جمع کی ہیں۔ اس کتاب میں ۲۶۵ باب ہیں۔ ہر باب کی مناسبت سے پہلے کوئی آیت لکھتے ہیں پھر احادیث لاتے ہیں اور ضروری مقامات پر لغات و معانی بھی بیان کرتے جاتے ہیں۔ ترجمہ بامحاورہ اور سلیس ہے دو جلدوں میں مطبع فاروقی میں چھپا ہے۔ طباعت کا سن تحریر نہیں ہے۔

موضوعات احادیث | (۶۱) ترجمہ الفوائد المجموعہ فی احادیث الموضوعہ۔ تالیف علامہ محمد بن علی شوکانیؒ

علامہ شوکانیؒ نے اس کتاب میں موضوع احادیث جمع کی ہیں، یہ کتاب ۳۴۲ عنوانات پر مشتمل ہے۔ دو کالم ہیں ایک میں موضوع احادیث اور دوسرے میں ان کا ترجمہ ہے۔ مطبع صدیقی لاہور نے ۱۳۰۵ھ میں شائع کیا ہے۔ مترجم کا نام تحریر نہیں ہے۔

اصول حدیث | (۶۲) سلعۃ القربہ بترجمہ وشرح النخبہ۔ مصنفہ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ۔ مترجمہ مولوی عبدالحئی خطیب جامع رنگون۔ شرح النخبہ فن اصول حدیث میں نہایت جامع اور مختصر کتاب ہے، جو عام طور پر مدارس عربیہ میں پڑھائی جاتی ہے۔ سلعۃ القربہ اس کا اردو ترجمہ ہے جو شرح کے طور پر کیا گیا ہے یہ ترجمہ زبان، کتابت وطباعت اور کاغذ کی جملہ خوبیوں کا حامل ہے۔

(۶۳) ترجمہ عجالۂ نافعہ۔ مصنفہ شاہ عبدالعزیز صاحب دہلویؒ۔ شاہ صاحب نے اصولِ حدیث میں یہ مختصر سا نہایت جامع رسالہ فارسی میں لکھا ہے۔ اس کا اردو میں ترجمہ ہوگیا ہے۔

لغتِ حدیث | (۶۴) انوار اللغت ملقب بوحید اللغات۔ مصنفہ مولوی وحید الزماں صاحب اگرچہ یہ لغت قطعاً ترجمہ نہیں ہے تاہم چونکہ اس میں نہایۃ ابن اثیر اور مجمع البحار سے بیشتر مدد لی گئی ہے اس لئے اگر اس کو ترجمہ کہا جائے تو غلط نہ ہوگا۔ یہ لغت چھوٹے چھوٹے ۲۸ حصوں میں ہے "ابجد" کے ہر حرف کے لئے ایک حصہ مختص کردیا گیا ہے۔ حدیث کے لغات اور فقروں پر اعراب لگائے گئے ہیں۔ انوار اللغۃ اہل سنت کی احادیث کے علاوہ امامیہ کی حدیث پر بھی محتوی ہے۔ مطبع احمدی لاہور سے شائع ہوئی ہے۔ تالیف کی تاریخ "انوار اللغۃ" سے نکلتی ہے۔

اسماء الرجال | (۶۵) ترجمہ اسد الغابہ۔ مصنفہ علامہ ابن اثیر جزریؒ۔ مترجمہ مولانا عبدالشکور صاحب لکھنوی علامہ ابن اثیر جزریؒ متوفی ۶۳۰ھ نے اسد الغابہ میں ۷۵۰۰ صحابہ کے حالات قلمبند کئے ہیں۔ علامہ ذہبی کا بیان ہے کہ پہلے مصنفوں سے صحابہ کرامؓ کے حالات بیان کرنے میں جو فروگذاشتیں ہوگئی تھیں ان کو علامہ ابن اثیرؒ نے

اسد الغابہ ہیں دور کر دیا ہے اور ان کے اغلاط کی تصحیح کر دی ہے۔ ترجمہ نہایت سلیس ہے۔ دس جلدوں میں مترجم نے خود اپنے اہتمام سے عمدۃ المطابع لکھنؤ سے ۱۳۲۸ھ میں شائع کیا ہے۔ اسمار کی ترتیب حروف تہجی پر ہے۔ اسد الغابہ کا مصری نسخہ پانچ جلدوں میں ہے۔

(۶۶) ترجمہ طبقات ابنِ سعدؒ۔ مصنفہ ابو عبد اللہ محمد بن سعد کاتب الواقدیؒ۔ فنِ رجال میں طبقات ابنِ سعد بڑے پایہ کی کتاب سمجھی جاتی ہے یہ اوائل تیسری صدی ہجری کی تصنیف ہے۔ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرامؓ، تابعینؒ، تبع تابعینؒ اور ازواجِ مطہرات وصحابیات کے حالات نہایت بسط وتفصیل سے لکھے گئے ہیں۔ تمام حالات محدثانہ طرز سند پر ہیں۔ ابنِ سعد کا شمار اسلام کے اول درجہ کے مورخین میں ہوتا ہے۔ یہ کتاب پہلی مرتبہ ۱۳۲۵ھ میں جرمن مستشرقین کی سعی وتصحیح سے ۱۱ جلدوں میں لیڈن سے شائع ہوئی ہے۔ دار الترجمہ آصفیہ حیدر آباد کی جانب سے مولوی عبد اللہ العمادی اس کا اردو میں ترجمہ کر رہے ہیں۔ یہ ترجمہ حسب اعلان دار الترجمہ ۲۲ جلدوں میں شائع ہوگا۔ ترجمہ کی خوبیوں کے لئے مترجم کا نام اور دار الترجمہ آصفیہ کی نسبت کافی ضمانت ہے۔

(۶۷) روض الریاحین ترجمہ بستان المحدثین۔ مصنفہ شاہ عبد العزیز صاحب دہلویؒ۔ مترجمہ مولانا عبد السمیع صاحب دیوبندی۔ بستان المحدثین صاحب تصانیف محدثین کرام اور ان کی مصنفات کے حالات میں ہے۔ ترجمہ نہایت سلیس اور شستہ ہے بعض مقامات پر ضروری توضیحات بھی ہیں۔ اصطلاحات کا مفہوم حاشیہ پر لکھ دیا گیا ہے۔ ۱۳۲۲ھ میں مطبع قاسمی دیوبند نے نہایت عمدہ کاغذ پر دیدہ زیب کتابت وطباعت کے ساتھ چھاپا ہے۔ ؎[1] (منقول از فہرست تراجم اردو غیر مطبوعہ)

؎[1] لائق مقالہ نگار کی محنت اور سعی تلاش قابل داد ہے۔ مگر ہمارے علم کے مطابق ابھی یہ فہرست نامکمل ہے۔ اس میں المنتقیٰ لابن الجارود، للموضوعات کبیر لملا علی قاری، مصنف ابن ابی شیبہ کا ایک باب جزء القرأت للامام البخاری اور جزء رفع الیدین للسبکیؒ کے تراجم کا اور اضافہ ہونا چاہیے۔

(برہان)

تلخیص و ترجمہ

مسلمانوں کا نظام مالیات

تاریخی نقطۂ نظر سے

(۳)

عہد عباسیہ | زراعت کی ترقی کو عباسیوں (۱۳۲ھ - ۶۵۶ھ = ۷۵۰ء - ۱۲۵۸ء) نے نصب العین قرار دیا تھا۔ اس کی وجہ سے ریاست کی مالیات پر نہایت اچھا اثر پڑا تھا، ۱۳۶ھ ...... تک لگان پیمائشی کے طریقہ سے وصول کیا جاتا رہا، منصور (۱۳۶ھ - ۱۵۸ھ = ۷۵۴ء - ۷۷۵ء) نے اس میں اتنی ترمیم کی کہ گندم اور جو کی پیداوار کیلئے بٹوارہ کا طریقہ نافذ کر دیا۔ میوہ کے باغات کے لئے پیمائش کا قدیم دستور جاری رہا، مہدی (۱۵۸ھ - ۱۶۹ھ = ۷۷۵ء - ۷۸۵ء) نے جب افسروں کی بدعنوانیوں کا ہدف باغات کو دیکھا تو بٹوارہ کے طریقہ کو ہمہ گیر کر دیا۔ زمین اگر بے حد زرخیز ہوتی اور آبپاشی کی دقتوں کا سامنا زیادہ کرنا پڑتا تو پیداوار کا ۱/۲ حصہ ریاست کا حق ہوتا تھا ورنہ ۱/۳ - ۱/۴ یا ۱/۵ حصہ، زمین کی نوعیت کے لحاظ سے، ادا کرنا پڑتا تھا!

باغات کے پھلوں کی قیمت کا تخمینہ لگایا جاتا تھا اور ۱/۳ یا ۱/۴ ریاست کو دینا پڑتا تھا،

۲۰۴ھ / ۸۱۹ء - ۸۲۰ء میں مامون (۱۹۸ھ - ۲۱۸ھ = ۸۱۳ء - ۸۳۳ء) نے زرخیز زمین کے ۱/۲ حصہ لگان میں تخفیف کر کے ۲/۵ کر دیا تھا، بابل، کلدان، عراق، الجزیرہ اور فارس کی سرزمینوں سے صلحنامہ کے مطابق ٹیکس وصول کیا جاتا تھا، اس کی وجہ سے وہ افسروں کی بے اعتدالیوں سے مامون

تھے شمالی فارس اور خراسان کے باشندے بھی "مصالحانہ ٹیکس" ادا کرتے تھے! خشک سالی اور دوسری آفات کے وقت لگان میں تخفیف کر دی جاتی تھی! معتضد (۲۷۹ھ۔۲۸۹ھ/۸۹۲ء۔۹۰۲ء) کے زمانہ میں جب الم انگیز قحط پڑا تھا تو لگان کا ۱/۴ حصہ معاف کر دیا گیا تھا اور ادا کرنے کے لیے ۱۵ مارچ سے ۱۱ جنوری تک مہلت دی گئی تھی، پھر اس میعاد کو ۲۱ جولائی تک بڑھا دیا گیا تھا!

عباسیہ کے دور عروج (۱۳۲ھ۔۲۳۲ھ/۷۵۰ء۔۸۴۷ء) میں زراعت کی ترقی کا اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ہارون (۱۷۰ھ۔۱۹۳ھ/۷۸۶ء۔۸۰۹ء) کے زمانہ میں ریاست کی سالانہ آمدنی ۲۷۲ ملین[1] درہم اور ۴½ ملین دینار تھی، اور مامون (۱۹۸ھ۔۲۱۸ھ/۸۱۳ء۔۸۳۳ء) کا (۶ ہزار دینار یومیہ یا (۲ر۱۹۰) دینار سالانہ خرچ تھا![2]

عباسیوں نے خراج کے نظم ونسق میں بلند پایہ سیاست دانی کا ثبوت دیا تھا، ہارون کے عہد میں امام ابو یوسفؒ نے "خراج" کا ایک شرعی لائحۂ عمل بنایا تھا، جو سرکاری قانون قرار دیا گیا تھا، اس میں تنظیم خراج، آمد و صرف اور مالیات کے دوسرے اہم عناصر کو اسلامی نقطۂ نظر سے بیان کیا گیا تھا، دستور کا اجمالی خاکہ یہ تھا۔

۱۔ بیت المال کے وسائل آمدنی، یہ تین شعبوں میں تقسیم تھے۔

(۱) مال غنیمت کا ۱/۵ حصہ

(۲) خراج، اس باب میں عشر، اور جزیہ کا بیان بھی داخل تھا

(۳) صدقات

۲ــــ خراج وصول کرنے کا طریقۂ کار،

---

[1] ۱۔ ملین = ۱۰ لاکھ، ۱۔ درہم = ۴ر، ۱۔ دینار = ۴عہ

[2] Sayed Ameer Ali, A Shoret History of The Saracens, P-426 Seq

۳ــــ بیت المال کے ضروری مصارف

عباسیوں نے امام ابو یوسفؒ کے اس آئین مالیات کو ہمیشہ پیش نظر رکھا اور اس پر عمل کرنے کی حتی الامکان کوشش کی!

بنی امیہ کے عہد حکومت میں لگان نوروز (بیساکھ کی پہلی تاریخ) سے ایک ماہ قبل وصول کیا جاتا تھا، اس وقت تک فصل تیار نہ ہوتی تھی، اس لئے کاشتکاروں کو ادائیگی میں بڑی پریشانی ہوتی تھی۔ ان کا ایک وفد بھی ہشام بن عبد الملک (۱۰۵ھ۔ ۱۲۵ھ = ۷۲۴ء۔ ۷۴۳ء) کے پاس آیا تھا، اور درخواست کی تھی کہ اس کی میعاد ایک ماہ بڑھا کر نوروز کر دی جائے، مگر ہشام نے انکار کر دیا تھا، عباسیہ کے زمانہ میں اس کی میعاد نوروز مقرر تھی، ہارون کے دور میں ارباب زراعت یحییٰ بن خالد برمکی، وزیر اعظم کے پاس یہ التجا لیکر آئے تھے کہ لگان کی میعاد میں دو ماہ کا اور اضافہ کر دیا جائے، یحییٰ نے اس اندیشہ سے رد کر دیا تھا کہ اسے مجوسیت کا تعصب خیال کیا جائے گا![۵۱]

متوکل (۲۳۲ھ۔ ۲۴۷ھ = ۸۴۷ء۔ ۸۶۱ء) کے عہد میں یہ قضیہ دوبارہ پیش ہوا تو اس نے میعاد میں دو ماہ کا اضافہ کر دیا لیکن منتصر (۲۴۷ھ۔ ۲۴۸ھ = ۸۶۱ء۔ ۸۶۲ء) نے اپنے زمانہ میں وہی میعاد مقرر کر دی تھی، جو متوکل سے قبل تھی، معتضد (۲۴۸ھ۔ ۲۵۲ھ = ۸۶۲ء۔ ۸۶۶ء) نے اتنا تصرف کیا تھا کہ متوکل کے زمانہ کی میعاد کو سولہ روز پہلے کر دیا تھا

ہارون کے زمانہ میں لگان کی نقد آمدنی تقریباً ۴۲ ملین دینار سالانہ تھی، اس میں خام اشیاء اور دوسری "فتوحات" داخل نہیں ہیں جن کی قیمت کم و بیش ۵ لاکھ درہم اور ۱۰ لاکھ دینار ہوتی تھی![۵۲]

---

۵۱ البیرونی کتاب الآثار الباقیہ ترجمہ Edward Sachau - p. 37

۵۲ دیکھئے صبح الاعشیٰ ج ۳ ص ۲۷۰، مقدمہ ابن خلدون ص ۲۴۲، حضارۃ الاسلام فی دار السلام ص ۱۸۸ اور کتاب الخراج (ابن قدامہؒ)

عباسیہ کے زوال کے ساتھ ساتھ ریاست کی آمدنی میں بھی انحطاط ہوتا رہا، اور چوتھی صدی ہجری دوسویں صدی عیسوی، میں اس کی آمدنی ہارون کے عہد سے ۱/۱۴ سے بھی کم رہ گئی تھی، آئے دن کے جنگی اخراجات مالیات پر ایک بارگراں تھے، ریاست کے مضمحل اعضا رکو ان کی وجہ سے اور بھی سکون نہ تھا[1]

ابن خلدون (۷۳۲ھ – ۸۰۸ھ = ۱۳۳۲ء – ۱۴۰۶ء) نے عہد مامون کے سرکاری کاغذات سے ٹیکس کی آمدنی کا ایک نقشہ مرتب کیا تھا، اسے ذیل میں درج کیا جاتا ہے، اس سے عہد مامونی کے شعبۂ مالیات کا اندازہ کیا جا سکتا ہے.

نمبر شمار	اقلیم	زر نقد	خام پیداوار اور دوسری اشیاء
۱	ارض سواد	۲۷,۸۰۰,۰۰۰ درہم	بخرانی پارچے ۲۰۰
۲	حلوان	۴,۸۰۰,۰۰۰ "	مہر لگانے کی مٹی ۲۴۰ رطل[2]
۳	کسکر	۱۱,۶۰۰,۰۰۰ "	
۴	دجلہ کا علاقہ	۲۰,۸۰۰,۰۰۰ "	
۵	اہواز	۲۵,۰۰۰,۰۰۰ "	شکر ۳۰,۰۰۰ رطل
۶	فارس	۲۷,۰۰۰,۰۰۰ "	عرق گلاب کی بوتلیں ۳۰,۰۰۰ عدد
			روغن زیت سیاہ ۳۰,۰۰۰ رطل
۷	کرمان	۴,۲۰۰,۰۰۰ "	یمنی کپڑے کے تھان ۵۰۰، کھجور ۲۰,۰۰۰ رطل

۱ Cambridge Medieval History, Vol. IV-p.151

۲ قریباً آدھ سیر

نمبر شمار	اقلیم	زر نقد	خام پیداوار اور دوسری اشیاء
۸	مکران	۴،۰۰۰،۰۰۰ درہم	
۹	سندھ کا علاقہ	۱۱،۵۰۰،۰۰۰ ״	عود ہندی ۱۵۰ رطل
۱۰	سجستان	۴،۰۰۰،۰۰۰ ״	خاص وضع کے تھان ۳۰۰ فانیہ ۲۰ رطل
۱۱	خراسان	۲۸،۰۰۰،۰۰۰ ״	۲،۰۰۰ نقرہ ۴،۰۰۰ عدد
			ترکی گھوڑے ۱،۰۰۰ غلام، ۲۰،۰۰۰
			کپڑے کے تھان ۳۰،۰۰۰ رطل ہلیلہ
۱۲	جرجان	۱۲،۰۰۰،۰۰۰ ״	ریشم ۱،۰۰۰ شقہ
۱۳	قومس	۱،۵۰۰،۰۰۰ ״	۱،۰۰۰ نقرہ
۱۴	طبرستان	۶،۳۰۰،۰۰۰ ״	طبرستانی فرش ۶۰۰، چادریں
	رویان		۲۰۰ کتان ۵۰۰ رومال ۳۰۰ جام
	اور دماوند		(پیالے) ۳۰۰
۱۵	رے	۱۲،۰۰۰،۰۰۰ ״	۲۰،۰۰۰ رطل شہد
۱۶	ہمدان	۱۱،۳۰۰،۰۰۰ ״	رب الرمان ۱،۰۰۰ رطل شہد ۱۲،۰۰۰
			رطل
۱۷	بصرہ اور کوفہ		
	کا وسطی علاقہ	۱۰،۷۰۰،۰۰۰ ״	
۱۸	ماسبذان		
	اور دینور	۴،۰۰۰،۰۰۰ ״	

۱۹	شہرزور	۶ر۷۰۰ر۰۰۰ درہم	
۲۰	موصل	۲۴ر۰۰۰ر۰۰۰ "	شہد ۲۰ر۰۰۰ رطل
۲۱	آذربائیجان	۴ر۰۰۰ر۰۰۰ "	
۲۲	الجزیرہ اور فرات کے اضلاع	۳۴ر۰۰۰ر۰۰ "	غلام ۱ر۰۰۰ شہد ۱۲ر۰۰۰ مشکیزے، چادریں ۲۰ باز دس
۲۳	ارمینیہ	۱۳ر۰۰۰ر۰۰۰ "	فرش خاص قسم کے، ۲۰، زقم (ایک پھل)، ۵۳۰ رطل، سوکا ہی ۱۰ر۰۰۰ رطل صونج . . . زارطل، خچر ۲۰۰ بھیڑے ۳۰
۲۴	برقہ	۱ر۰۰۰ر۰۰۰ "	
۲۵	افریقیہ	۱۳ر۰۰۰ر۰۰۰ "	فرش ۱۲۰
۲۶	قنسرین	۴۰۰ر۰۰۰ "	روغن زیتون ۱ر۰۰۰ رطل
۲۷	دمشق	۴۲۰ر۰۰۰ "	
۲۸	اردن	۹۷ر۰۰۰ "	
۲۹	فلسطین	۳۱۰ر۰۰۰ "	روغن زیتون ۳۰۰ر۰۰۰ رطل
۳۰	مصر	۲ر۹۲۰ر۰۰۰ "	
۳۱	یمن	۳۷۰ر۰۰۰ "	یمنی اشیاء آتی تھیں، مگر تفصیل ان کی نہیں ملی
۳۲	حجاز	۳۰۰ر۰۰۰ "	
	میزان کل	۳۹۰ر۸۵۵ر۰۰۰ "	

مامون کے بعد یہ آمدنی گھٹنا شروع ہوئی! اور معتصم (۲۱۸ھ۔ ۲۲۷ھ = ۸۳۳ء تا ۸۴۲ء)
کے زمانہ میں ۳۵۰، ۲۹۱، ۳۸۸ درہم، اور تیسری صدی ہجری کے وسط میں ۳۴۰، ۲۶۵، ۲۹۹ درہم سے بھی کم رہ گئی تھی!

بیت المال کے مصارف

فرماں روا بیت المال کی آمدنی کو ریاست اور فلاح عامہ کی ضرورتوں پر حسب مصلحت صرف کرتا تھا، اہم مصارف یہ تھے۔

۱ــ گورنروں، قاضیوں، کلکٹروں، بیت المال کے افسر اور ریاست کے دوسرے عہدہ داروں کی تنخواہیں!

۲ــ فوج کی تنخواہیں، یہ تنخواہیں ان اوقات کی ہوتی تھیں، جن میں وہ فوجی خدمات انجام دیتے تھے۔ آنحضرت صلعم کے زمانہ میں یہ اوقات غیر محدود تھے، اور فوجیوں کی تنخواہیں بھی غیر معین تھیں، ان میں مال غنیمت کا ⅘ حصہ اور خراج کی آمدنی مساویانہ طور سے تقسیم کردیجاتی تھی،

حضرت ابوبکرؓ (۱۱ھ۔ ۱۳ھ = ۶۳۲ء۔ ۶۳۴ء) نے بھی اپنے دور خلافت میں آنحضرت صلعم کی مساویانہ تقسیم کو لائحہ عمل بنایا تھا، حضرت عمرؓ (۱۳ھ۔ ۲۳ھ = ۶۳۴ء۔ ۶۴۴ء) نے اس تقسیم میں اسلام کی سبقت، مرتبہ اور اسلامی خدمات کا لحاظ کرکے تفریق کی تھی، یہ تفریق حسب ذیل تھی۔

امہات المومنین اور حضرت عباس کو انفرادی طور سے ۱۰۰۰۰ درہم سالانہ، صرف حضرت عائشہؓ کی یہ خصوصیت تھی کہ آپ کو ۱۲۰۰۰ درہم دیئے جاتے تھے، امتیازی سبب، آنحضرتؐ کے دل میں ان کی قدر و منزلت اور ان کے والد حضرت ابوبکرؓ کی اسلامی خدمات اور ان کا اعزاز تھا۔[1] اصحاب بدر

---

[1] تدبیر الاحکام فی تدبیر اہل الاسلام لبدر الدین بن جماعۃ المنشور بالعدد الرابع من المجلہ (۱۹۳۴ء) ص ۳۴۸

نیز دیکھئے Islamica Von Kremer Culturgeschichte des Brients, trans. by S. Khuda Buksh, p. 57

حضرت حسنؓ، حضرت حسینؓ کو ۵۰۰۰ درہم اصحاب بدر کے ہم پایہ مسلمانوں کو ۴۰۰۰ درہم، عبداللہ بن عمرؓ انصار و مہاجرین کے بعض دوسرے صاحبزادوں کو ۳۰۰۰ درہم، عام صاحبزادوں کو ۲۰۰۰ درہم، عام مسلمانوں کو حسب مراتب ۳۰۰۔ ۴۰۰ درہم کے درمیان، انصار و مہاجرین کی عورتوں کے حسب مرتبہ ۳۰۰۔ ۴۰۰۔ ۴۰۰۔ اور ۶۰۰ درہم کے درمیان مقرر تھے، یہ وظائف سالانہ تھے اور انفرادی حیثیت سے دیئے جاتے تھے!

فوج کے افسروں کی تنخواہیں ۷۰۰۰۔ ۸۰۰۰۔ اور ۹۰۰۰ درہم سالانہ، ان کی خدمات اور فوجی صلاحیت کے لحاظ سے مقرر تھی، ان کی بیویوں اور اولاد کے وظائف ان میں داخل نہ تھے، ہر افسر کو ڈیڑھ بیگھہ گندم کی پیداوار بھی دیجاتی تھی!

خلافت راشدہ میں فوجوں کی تنخواہوں کا یہی معمول رہا، امیر معاویہؓ (۴۱ھ۔ ۶۰ھ بہ ۶۶۱ء ۶۸۰ء) نے سیاسی مصلحت کے زیر اثر فوج کی تعداد کے ساتھ ساتھ سپاہیوں کی تنخواہوں میں بھی اضافہ کر دیا ان کی فوج کی تعداد ساٹھ ہزار (۶۰۰۰۰) تھی اور ۶۰ ملین درہم سالانہ اس پر صرف ہوتا تھا، خلافت بنی امیہ کی بنیادیں جب ذرا مستحکم ہو گئی تھیں تو اس مصرف میں ½ تخفیف کر دی گئی تھی!

۳۔ زراعت وغیرہ میں آسانیاں پیدا کرنے کے لئے نہریں کھدوانا، یہ بھی بیت المال کے ذمہ تھا دجلہ و فرات سے بڑی بڑی نہریں کاٹ کر ریاست کے دور دراز حصوں میں آب رسانی کی سہولتیں بہم کی جاتی تھیں۔

۴۔ قیدیوں کے خورد و نوش، لباس اور تجہیز و تکفین کے مصارف!

۵۔ اسلحہ جنگ اور دوسرے جنگی ساز و سامان کے اخراجات،

۶۔ ارباب علم و فضل اور علماء کے وظائف

حضرت عمرؓ کے زمانہ میں باقاعدہ وظیفہ یاب افراد کے نام حکومت کے دفتر میں درج تھے،

اس وقت ان افراد کی تعداد محدود تھی اس لئے عرب، غیر عرب کی تخصیص نہ تھی اور ان وظائف کا دائرہ عمل عجم کے ان نمبرداروں تک وسیع تھا جو ضرورت کے وقت عربوں کی جنگوں میں امداد کیا کرتے تھے حضرت علیؓ (۳۵ھ تا ۴۰ھ، ۶۵۶ء تا ۶۶۱ء) کے زمانہ تک یہی طریق عمل رہا![1]

بنی امیہ نے سیاسی عداوت کی وجہ سے علویوں کے وظائف بند کر دیئے تھے یا ان میں تخفیف کر دی تھی، اور اپنے خاندان کے گراں قدر وظائف مقرر کر دیئے تھے، ریاست کی آمدنی کا بڑا حصہ ان خاندانی وظائف کی بھینٹ چڑھ جاتا تھا، بنی امیہ کی یہ دور اندیشانہ پالیسی تھی، مقصد اس سیاسی بحران کا مقابلہ کرنا تھا جو علویوں اور ان کے حامیوں کے وظائف بند کرنے سے پیدا ہوا تھا!

عربوں کو اپنی انفرادیت کا ہمیشہ خیال رہتا تھا، انہیں یہ گوارا نہ تھا کہ مفتوحہ ممالک کی جاگیریں عجمی مسلمانوں کو مساویانہ طور سے تقسیم کی جائیں، خطرہ یہ تھا کہ ان کی اکثریت عربوں کی اقلیت پر مستقبل میں معاشی، سیاسی اور تمدنی لحاظ سے کہیں حاوی نہ ہو جائے!

مغرب کے ارباب سیاست نے حضرت عمر بن عبد العزیز کی اصلاحات پر تفصیل سے بحث کی ہے، ان اصلاحات میں آپ نے عجم اور عرب کے مسلمانوں کے معاشی، سیاسی اور تمدنی حقوق مساوی قرار دیئے تھے، عربوں کی طرح عجمی مسلمانوں کے وظائف بھی مقرر کر دیئے گئے تھے [illegible] جزیہ کو معاف کر دیا گیا تھا جسے بنی امیہ کے فرمانرواؤں نے عجمیوں کے مسلمان ہو جانے کے باوجود معاف کرنا مناسب نہ سمجھا تھا،

حضرت عمر بن عبد العزیز کی ان اصلاحات کا مالیات پر یہ اثر پڑا کہ وظائف کی زیادتی اور جزیہ کی آمدنی کے بند ہو جانے کی وجہ سے عراق کے بیت المال میں خاک اڑنے لگی، ان کی وفات کے بعد ہشام بن عبد الملک (۱۰۵ھ تا ۱۲۵ھ، ۷۲۴ء تا ۷۴۳ء) نے مالیات کے شعبہ کی آمدنی کو اعتدال پر لانے

---

[1] تفصیل دیکھئے الاحکام السلطانیہ ص ۱۹۴ - ۱۹۶ فتوح البلدان ص ۴۶۱ تاریخ یعقوبی ج ۲ ص ۲۱۳

کے لئے جو جابرانہ پالیسی اختیار کی اس کی وجہ سے شورشیں اٹھیں اور ان ہنگاموں نے بنی امیہ کے مستقبل پر بہت برا اثر ڈالا!

فان فلوتن (Von Floten) ان اصلاحات میں ان الفاظ میں ریویو کرتا ہے "بنی امیہ کے زوال کا سب سے اہم سبب یہ تھا کہ عرب اور غیر عرب عناصر میں تفریق کی گئی تھی۔ عجمی عنصر سیاسی، تمدنی اور معاشی حقوق میں عرب عنصر کا ہم پلہ قرار نہ دیا گیا تھا۔ یہ اسلامی آئین مساوات کے خلاف تھا۔ بنی امیہ میں حضرت عمر بن عبدالعزیز نے سب سے پہلے داخلی اصلاحات کی طرف عملی قدم اٹھایا، آپ نے عرب و عجم کے مسلمانوں کے تمام حقوق مساوی قرار دیئے، عربوں کی طرح عجمیوں کے وظائف مقرر کر دیئے، عجمی مسلمانوں کا قانونِ شریعت کے مطابق جزیہ معاف کر دیا؛ اندرونی اصلاحات میں انہماک کی وجہ سے جدید فتوحات کا دروازہ بند ہو گیا۔ اور فوجیں بھی بیت المال پر ایک بار بن گئیں، ان باتوں کا مالیات کے شعبہ پر بہت برا اثر پڑا اور آمد و صرف میں توازن قائم نہ رہا، نتیجہ یہ ہوا کہ آمدنی سے خرچہ بڑھ گیا اور حکومت مالی دقتوں میں مبتلا ہو گئی۔

حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے زمینوں کو سپاہیوں کی ملکیت سے خارج کر دیا تھا حالانکہ وقت کا تقاضا یہ تھا کہ مزید زمینیں انہیں دی جاتیں تاکہ وہ غلہ وغیرہ کی پیداوار سے اپنی معاشی ضرورتیں پوری کرتے اور لگان کے ذریعہ حکومت کی آمدنی میں اضافہ کرتے۔ اس طرح سے مالیات کا بوجھ بڑی حد تک ہلکا ہو سکتا تھا۔ یہ وقت جدید وظائف مقرر کرنے کا نہ تھا، بلکہ ضرورت اس کی تھی کہ عربوں کے وظائف بھی بند کر دیئے جائیں، اس وقت بیت المال کی حالت وظائف کی متحمل نہ تھی، سچ یہ ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی ان اصلاحات کا بنی امیہ کے زوال میں حجاج بن یوسف کی سیاسی جابرانہ پالیسی اور مستبدانہ نظام حکومت سے زیادہ دخل ہے[1] امویوں کے سیاسی دشمن مدت سے وقت کے منتظر بیٹھے تھے، ہشام بن عبدالملک (۱۰۵ھ تا ۱۲۵ھ) نے حضرت عمر بن عبدالعزیز کی اصلاحات کی ناکامی کے بعد مالیات کی حالت کو اعتدال

---

[1] مصنف کا یہ فقرہ مستشرقین سے مرعوبیت کا نتیجہ ہے۔ جس میں ذرا بھی صداقت نہیں ہے (برہان)

پرلانے کے لئے جو سخت گیرانہ پالیسی اختیار کی اس کی وجہ سے امویوں کے خلاف سازشیں کرنے کا اور موقع ملا۔ یہ وہ وقت تھا جب بنی امیہ کی سیاسی کمزوریوں کی وجہ سے ہشام کے سر پر تاج خلافت لرز رہا تھا![1]

(نوٹ) یہ مضمون ڈاکٹر حسن ابراہیم ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ۔ ڈی پروفیسر تاریخ اسلام فواد اول یونیورسٹی قاہرہ اور علی ابراہیم حسن صاحب ایم۔ اے کی ایک مشترک تصنیف "النظم الاسلامیہ" (قاہرہ ستمبر ۱۹۳۹ء) کے ایک باب کا ملخص ترجمہ ہے۔ ع۔ ص

اسلام کا اقتصادی نظام

(جدید ایڈیشن)

ہماری زبان میں پہلی بے مثل کتاب جس میں اسلام کے پیش کئے ہوئے اصول و قوانین کی روشنی میں اسکی تشریح کی گئی ہے کہ دنیا کے تمام اقتصادی اور معاشی نظاموں میں اسلام کا نظام اقتصادی ہی ایسا نظام ہے جسنے محنت و سرمایہ کا صحیح توازن قائم کرکے اعتدال کی راہ نکالی ہے۔ اسلام کی اقتصادی وسعتوں کا مکمل نقشہ سمجھنے کیلئے اس کتاب کا مطالعہ بیحد مفید ہے کتاب اس دفعہ بڑی تقطیع پر طبع کرائی گئی ہے صفحات ۳۰۰ قیمت تین روپئے مجلد ہے

پتہ:۔ مکتبہ "برہان" قرول باغ دہلی

---

[1] Reeners sur la Dominaton arabe P. 50—60

نیز دیکھئے تاریخ یعقوبی ج ۲ ص ۳۰۶

ادبیات

غزل

از جناب الم صاحب مظفر نگری

قید میں ہوں جب سے دل میرا جنوں پرور ہوا — یہ جہاں میرے لئے اک خانۂ بے در ہوا

مجھسے ہیں چھوٹے ہوئے دیر و حرم دشت و چمن — کون ہے دنیا میں جو میری طرح بے گھر ہوا

سعیِ پیہم کا نتیجہ ہے کمالِ زندگی — جب کسی [illegible] نے طے کیں منزلیں گوہر ہوا

کیوں نہ ہوں مسجودِ ہستی اس کی سرافرازیاں — سر وہی سر ہے کہ جو آزادِ سنگِ در رہا

کیف برسانے لگے دل پر اسیری کے مزے — ہم نشیں کنجِ قفس میں جب سے میں بے پر ہوا

کوئی دیکھے کوچۂ غم کی حیات افروزیاں — جو اڑا ذرہ زمینِ عشق کا اختر ہوا

سنتے ہیں اب برق ہوگی پاسبانِ آشیاں — انتظام ایسا چمن میں کب ہوا کیونکر ہوا

مبتلا رکھا مجھے ہر دم فریبِ عشق میں — لطفِ ناکامی کا عالم آرزو پرور ہوا

نالۂ شبگیر بن کر دل اڑا جاتا ہے آج — اے محبت کیا تماشا ہے عرض جوہر ہوا

ساقیا رندوں کے دم سے میکدہ آباد ہے — کب یہاں تنہا فروغِ انجمن ساغر ہوا

خونِ ناحق کو چھپاتے بزم والے تھا محال — خود فروغِ شمعِ محفل خون کا محضر ہوا

کیا قیامت تھیں الم سوزِ وفا کی گرمیاں
قطرہ قطرہ خونِ دل کا غیرتِ اخگر ہوا

غزل

(از جناب سید شرف صاحب زیدی)

دیدۂ دل میں اگر کچھ بھی بصیرت ہوتی
ذرہ ذرہ سے عیاں اس کی حقیقت ہوتی

تجھ کو معلوم اگر اپنی حقیقت ہوتی
نہ کسی اور کے دیدار کی فرصت ہوتی

میں تو سو بار سناتا انہیں افسانۂ غم
بات کرنے کی وہاں جاکے جو قدرت ہوتی

یہ بھی سب کچھ تری نظروں کا کرم ہے ساقی
ورنہ ایک گھونٹ سے کیا میری یہ حالت ہوتی

پیکرِ جسم بھڑکتا ابھی شعلہ بن کر
تپش دل میں جو کچھ اور حرارت ہوتی

میں اگر عشق کی تکمیل میں گم ہو جاتا
حسن کو میری حضوری کی ضرورت ہوتی

کبھی پاتے نہ گرفتارِ محبت آرام
شام فرقت سے عیاں صبح قیامت ہوتی

میری نظروں میں سما کر میرے دل میں آکر
اور ہی کچھ ترے جلووں کی حقیقت ہوتی

یوں ہی دنیائے محبت پڑی رہتی سونی
نہ اگر اس کے لئے عشق کی دولت ہوتی

ہو کے بے پردہ اگر سامنے آئے وہ شرف
ہوش کا ذکر ہی کیا جان بھی رخصت ہوتی

فکر لطیف

(از جناب لطیف انور گورداسپوری)

ہستی میں نیستی کی ادا دیدنی نہیں
اے دل طلسم بیم ورجا دیدنی نہیں

تاریک تر ہے جرأتِ پروانہ کا مآل — اے شمع بزم تیری ضیا دیدنی نہیں

ہر پھول سرنگوں ہے گلستانِ دہر میں — ٹھرو نہ تم کہ موج ہوا دیدنی نہیں

جس میں خلوص ہو نہ محبت کی چاشنی — ایسے بشر کی کوئی ادا دیدنی نہیں

اے فطرتِ بشر کے مبصر بتا مجھے — کیا امتیازِ شاہ و گدا دیدنی نہیں

بے اختیار جانب گرداب ہیں رواں — اب بیکسئ اہل ہوا دیدنی نہیں

سوزِ دروں سے اس کو ذرا اور دے فروغ — اے دل ہنوز داغ وفا دیدنی نہیں

کیا فطرتِ حسینؓ نہیں قاتل یزید — کیا واقعاتِ کرب وبلا دیدنی نہیں

انور مری نظر میں نہیں تختِ خسروی
کیا شانِ بوریائے گدا دیدنی نہیں

رُباعی

رحمت کا اگر نزول ہو جاتا ہے — ترمیم ہر اک اصول ہو جاتا ہے

دورِ زبہار کی ہوا میں رہ کر — کانٹا بھی چمن میں پھول ہو جاتا ہے

سلاطین دہلی کا انتظام حکومت

The Administration of the Sultanate of Delhi

از ڈاکٹر اشتیاق حسین صاحب قریشی ایم اے، پی، ایچ ڈی تقطیع متوسط ضخامت ۲۸۰ صفحات ،ٹائپ روشن قیمت مجلہ آٹھ روپے ۔ پتہ:۔ شیخ محمد اشرف کشمیری بازار لاہور

ہماری قدیم تاریخ بقول ایک فاضل مورخ کے پرانے بادشاہوں کے منقبت نامے ہیں یا قصہ خانے، جن میں بادشاہ کے ذاتی عادات وخصائل اور اس کے عہد کے جنگی حالات وواقعات کے سوا اس کا ذکر کسی مرتب طریقہ پر بالکل نہیں ہوتا کہ اس بادشاہ کا نظام سلطنت کیا تھا؟ اس کے وزراء اور مختلف عہدہ داروں کی تعداد کیا تھی؟ اور ان سے کیا کیا فرائض متعلق تھے؟ وغیرہ وغیرہ۔ قدیم تاریخوں کے اس نقص کا نتیجہ یہ ہے کہ آج اگر کوئی شخص کسی ایک شاہی خاندان کے نظام سلطنت وحکومت پر فن تاریخ کے جدید اصول کے ماتحت بحث کرنی چاہے تو اسے ہزاروں صفحات مطالعہ کر لینے کے بعد جگہ جگہ سے ایک ایک دانہ جمع کر کے خرمن بنانا ہوگا۔ قدیم تاریخوں کی اس خصوصیت کے پیش نظر ڈاکٹر قریشی کی محنت لائق صد تحسین ہے کہ انہوں نے سلاطین دہلی کے نظام حکومت پر ایک نہایت جامع مرتب اور محققانہ کتاب لکھ کر ہندوستان کی اسلامی تاریخ کی ایک بڑی ضرورت کو باحسن وجوہ پورا کیا ہے۔

کتاب کے شروع میں ایک طویل دیباچہ ہے جس میں فاضل مصنف نے ۱۲۰۶ء سے ۱۵۵۵ء تک دہلی کے تخت پر جو مسلمان بادشاہ متمکن ہوئے ہیں ان کے نظام سلطنت کا ایک مختصر خاکہ پیش کیا ہے۔ جو کتاب کے خلاصہ کا کام دیتا ہے۔ اس کے بعد مختلف ابواب میں مستقل اور ذیلی عنوانات کے ماتحت یہ بتایا گیا ہے کہ اسلام میں بادشاہ کے انتخاب کا کیا طریقہ ہے؟ اس کے کیا فرائض ہیں۔ پھر سلاطین دہلی کا انتخاب کس طرح ہوتا تھا ان کے تعلقات

بغداد اور پھر مصر کے خلفاء عباسی کے ساتھ کیسے ہوتے تھے ان کے محل میں کیسے محکمے تھے، ان کے عہدہ داروں کے کیا کیا القاب اور کیا کیا فرائض ہوتے تھے۔ وزراء کی تعداد کیا تھی؟ ان کے سپرد حکومت کے کون کون سے شعبے ہوتے تھے۔ اور بادشاہ کا ان سے کس قسم کا معاملہ ہوتا تھا۔ مالیات کا نظم ونسق اور فوجی انتظامات کس دستور اور آئین کے ماتحت تھے، عدالت، پولیس، صحت عامہ، تعلیم، پبلک ورکس، صوبجاتی اور مرکزی حکومت کے باہمی تعلقات، مذہبی امور کی رعایت، اور شریعت کی پابندی وغیرہ ان تمام امور پر نہایت سیر حاصل اور تسلی بخش بحث کی گئی ہے۔ اصل کتاب ۲۱۲ پر ختم ہوجاتی ہے اس کے بعد صفحہ ۲۱۵ سے ۲۴۰ تک کتاب کے مباحث سے متعلق متعدد ضمیمے ہیں جو بجائے خود تاریخی دستاویز ہونے کی حیثیت سے تاریخ کے طلباء کے لئے نہایت مفید معلومات پر مشتمل ہیں۔ پھر سلاطین دہلی کے ناموں کی فہرست مع ان کے سنین وفات کے اور کتاب کے مآخذ کی ایک نہایت طویل فہرست ہے۔ آخر میں اعلام واماکن کی فہرست ہے۔

ڈاکٹر قریشی کو اس کتاب پر اکسفورڈ یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری ملی ہے لیکن اس میں کوئی شبہ نہیں کہ موصوف کی یہ کوشش خالص علمی نقطۂ نگاہ سے جس درجہ قابل قدر ہے اسلامی حیثیت سے بھی یہ خدمت کچھ کم لائق تحسین نہیں اس کے مطالعہ سے ان بہت سی غلط فہمیوں کی اصلاح ہو جاتی ہے جو بعض غیر مسلم مورخین نے سلاطین اسلام کی نسبت مشہور کر رکھی ہیں اور جو عام طور پر تاریخ کے ہر طالب علم کی نظر سے گذر کر اس کے دل ودماغ کو مسموم کر جاتی ہیں۔

البتہ صفحہ ۲ پر فاضل مصنف نے ذمیوں کے لئے جو (Allied peopel) لکھا ہے ہمارے نزدیک صحیح نہیں۔ اس کے بجائے (Clients) زیادہ مناسب ہے۔ کتاب میں جہاں جہاں حدیثوں کا ذکر آیا ہے اگر ان کے لئے "سلوک الملوک" کے بجائے خود کتب حدیث کا حوالہ ہوتا تو زیادہ اچھا ہوتا۔ امید ہے ارباب ذوق اس کتاب سے پورا فائدہ اٹھائیں گے۔

❖

بسم اللہ الرحمن الرحیم

دولت آصفیہ کے جدید عربی مطبوعات

مطبوعہ

دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد دکن

۱ - تاریخ کبیر للامام البخاری

شیخ الاسلام حافظ جلیل محمد بن اسمعیل البخاری المتوفی ۲۵۶ ھ کی رجال حدیث مین سب سے قدیم اور مستند کتاب ھے۔ اس جلیل القدر کتاب کا اشتیاق ارباب علم کو صدیون سے تھا الحمدللہ اس نایاب کتاب کے نسخے کتب خانہ آصفیہ حیدرآباد، کتب خانہ آستانہ اسلامبول، اور کتب خانہ خدیویہ مصر، سے دستیاب ہوئے جس کے بعد تصحیح عمل مین آئی اور جلد رابع طباعت مین مقدم رکھی گئی

	صفحات	قیمت عثمانیہ روپیہ	آنہ	مجلد روپیہ	آنہ
جلد ۴ قسم (۱)	۴۶۸	۳	۸	۳	
« ۴ (۲)	۴۶۸	۴	۱۰	۴	

۲ - کتاب الکنی للامام البخاری

امام مسلم رحمہ اللہ کی کتاب الکنی کی طرح یہ بھی ایک علحدہ کتاب ھے جس مین صرف کنیتون کا ذکر ھے

صفحات (۱۰۰) قیمت عثمانیہ (۱۵) آنہ مجلد (۱۳) آنہ

۳ - کتاب الامالی للامام محمد

یہ امام محمد رحمہ اللہ کے امالی ھین جو نصوص فقہیہ کا درجہ رکھتے ھین اس مجموعہ کی بڑی خصوصیت یہ ھے کہ فقہ کے اھم مسائل کو نہایت سلیس طریقہ بیان سے طلبہ کی آسانی کیلئے تحریر فرمایا ھے یہ حصہ مسائل دین سے مسائل طلاق تک مشتمل ھے

صفحات (۸۱) قیمت عثمانیہ (۱۴) آنہ کلدار (۱۲) آنہ

۴ - کتاب الجرح والتعدیل

امام حافظ ابو محمد عبد الرحمن بن ابی حاتم الرازی المتوفی ۳۲۷ ھ کی تصنیف ھے ۔ اس کتاب کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ھے کہ رواۃ کے احوال کو قطعیت کے ساتھ ظاھر کیا گیا ھے

یہ کتاب چار جلدون پر مشتمل ھے ابتک تیسری جلد طبع ھو سکی ھے

	صفحات	قیمت عثمانیہ روپیہ	آنہ	کلدار روپیہ	آنہ
جلد ۳ قسم اول	۴۳۲	۳	۸	»	۳
» دوم	۳۲۸	۳	۲	»	۲	۱۱

۵ - میزان الحکمۃ

علامہ عبد الرحمن الخازنی المتوفی (۵۱۵) ھ کی اھم ترین تصنیف ھے جس مین سونے چاندی اور فلزات کے تولنے اور پرکھنے کے اصول سے بحث ھے

اس کتاب پر پروفیسر عبد الرحمن خان صاحب سابق صدر کلیہ جامعہ عثمانیہ نے بلحاظ تحقیقات جدیدہ ایک تبصرہ بھی لکھا ھے

صفحات (۳۱۶) قیمت عثمانیہ (۳) روپیہ کلدار (۲) روپیہ ۱۰ آنہ ۔

٦ - انباط المیاہ الخفیہ

علامہ حاسب کرخی متوفی ۴۰۸ھ کی تصنیف ھے جس مین زمین مین سوتون اور چشمون کے پتہ چلانے اور نہر اور کنوون کے کھودنے پر محققانہ بحث ھے

صفحات (۹۲) قیمت عثمانیہ (۱۴) آنہ ۔ کلدار (۱۲) آنہ

۷ - کتاب الافعال

علامہ ابو القاسم علی بن جعفر المعروف با بن القطاع کی لغت مین ایک اھم اور مبسوط تصنیف ھے جس مین کتاب الافعال لابن القوطیہ پر اضافہ کیا گیا ھے

	صفحات	قیمت عثمانیہ روپیہ	آنہ	کلدار	روپیہ	آنہ
جلد اول	۳۹۸	۳		»	۲	۱۰
جلد دوم	۴۹۲	۴	۹	»	۳	۱۵

خادم العلم

ناظم و مددگار معتمد دائرۃ المعارف جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن

بُرہان

جلد نہم　　　　شمارہ (۵)

شوال المکرم ۱۳۶۱ھ مطابق نومبر ۱۹۴۲ء

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

جناب مولانا سید مناظر احسن صاحب گیلانی صدر شعبۂ دینیات عثمانیہ یونیورسٹی حیدر آباد دکن سے ہندوستان کے علمی اور اسلامی ادارے بخوبی واقف ہیں، اگرچہ مولانا جس مادر علمی (دار العلوم دیوبند) کے فرزند رشید ہیں، ہم کو بھی اس سے نسبت کا شرف حاصل ہے۔ لیکن سن وسال اور مختلف فضائل ومناقب کے جامع ہونے کی وجہ سے ہم مولانا کو اپنا مخدوم اور بزرگ سمجھتے ہیں اور اب ہمیں اس حقیقت کا اظہار کرنے میں مسرت محسوس ہورہی ہے کہ خود مولانا بھی ہم کو اپنا عزیز اور محب یقین کرتے ہیں اور اب گذشتہ چند ماہ سے توموصوف کی التفات فرمائیاں اس قدر پیہم اور مسلسل ہوگئی ہیں کہ

یونہی رہی عنایت اہلِ نظر اگر گذریگی اپنی عمر ادائے سپاس میں

ہر شخص جانتا ہے کہ ہم نہ خودستائی کے عادی ہیں اور نہ یہ چاہتے ہیں کہ لوگ خواہ مخواہ ہماری تعریف کریں، یہی وجہ ہے کہ دفتر میں آئے دن ندوۃ المصنفین کی کتابوں اور برہان کے مضامین کی نسبت جو تعریفی خطوط موصول ہوتے رہتے ہیں۔ یا مختلف وقیع رسائل وجرائد وقتاً فوقتاً از خود یا ہماری کسی کتاب پر تنقید کے سلسلہ میں جو تعریفی جملے لکھتے رہتے ہیں، ہم نے آج تک ان میں سے کسی ایک کا ذکر بھی برہان میں نہیں کیا لیکن گذشتہ مہینہ کے دو خطوں میں ہمارے مخدوم نے جن محبت بھرے الفاظ میں ہماری حوصلہ افزائی کی ہے اور جس خلوص سے ہمیں دعائیں دی ہیں جذبۂ تشکر وامتنان کا تقاضا ہے کہ ان کو قارئین برہان تک بھی پہنچا دیا جائے مولانا اپنے مکتوب مورخہ ۱۲ شعبان میں لکھتے ہیں۔

" برہان جس معیار پر قائم ہوچکا ہے اس کا عین الیقین نہ سہی حق الیقین کا مقام تو ضروری ہے، آپ کے اخلاص،

محنت، شوق اور ولولہ کا قلب پر بہت اثر ہے۔ میں بوڑھا ہو چکا ہوں۔ چل چلاؤ کا وقت ہے اور کچھ یہی حال ان ہم سفروں کا ہے جن کے ساتھ زندگی کا سفر شروع ہوا تھا۔ آپ ہی جیسی ہستیاں ہیں جن کا تصور موت کو آسان بنا دیتا ہے۔ امید ہوتی ہے کہ اسلام کی خاطر سینہ سپر ہونے کے لئے خدا نے چند مخلص صحیح العقائد اور صحیح الاعمال نوجوانوں کو پیدا فرما دیا ہے۔"

پھر مکتوب گرامی مورخہ ۹ اکتوبر ۱۹۴۲ء میں فرماتے ہیں۔

"آپ جیسے کام کرنے والے نوجوانوں کی جتنی عظمت قلب میں ہے اس کا اظہار قلم سے نہیں ہو سکتا۔ ہم لوگوں کی روانگی کا وقت قریب ہے اب امتِ اسلامیہ کی باگ اس دورِ زندقہ والحاد میں ان چند ہی نوجوانوں کے ہاتھ رہیگی جو جادۂ اعتدال پر شدید مخالف حالات کے باوجود قائم رہنے میں کامیاب ہو سکیں گے۔ آپ اور آپ کے رفقاء کار کو بھی ان ہی لوگوں میں سے ایک قابلِ اعتماد حزب یقین کرتا ہوں۔"

پھر بڑی خوشی کی اور امید افزا بات یہ ہے کہ مولانا نے اور ابناء زمانہ کی طرح محض زبانی تعریف وتحسین اور لفظی مدح و ستائش پر ہی اکتفا نہیں کیا ہے بلکہ جو کچھ آپ سے ہو سکتا ہے آپ برابر برہان کی علمی امداد بھی فرماتے رہتے ہیں چنانچہ قارئین کرام کو یاد ہوگا اس سال کے شروع میں "انسان اول اور قرآن" کے عنوان سے برہان میں جو قابلِ قدر مضمون کئی ماہ تک مسلسل شائع ہوتا رہا تھا وہ آپ کا ہی فرستادہ تھا اور اب "امام طحاوی" پر اس پرچہ سے جو مضمون شائع ہونا شروع ہو رہا ہے وہ بھی آپ کا ہی بھیجا ہوا ہے یہ مضمون جیسا کہ خود مولانا نے مقالہ کے پیش لفظ میں بتا دیا ہے مولانا کی نگرانی اور رہنمائی میں لکھا گیا ہے لیکن اربابِ نظر بین طور پر محسوس کر سکتے ہیں کہ "رہنما" نے کچھ اس جذبۂ یگانگت اور خلوص و یک جہتی سے رہنمائی کی ہے کہ راہرو سرتاپا رہنما بن کے رہ گیا ہے۔ طرزِ استدلال، طریقِ بحث، نکتہ آفرینی اور دقیقہ رسی، یہ سب اوصاف بتا رہے ہیں کہ استاد نے شاگرد کو بالکل اپنے رنگ میں رنگ لیا ہے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جامعہ عثمانیہ میں دینیات کا جو بہترین انتظام ہے اور وہاں جس طرح علمی اور دینی مضامین پر طلباء سے محققانہ مضامین لکھوائے جاتے ہیں ہمارے ہندوستان کا بڑے سے بڑا "دینی اور مرکزی" مدرسہ اس کی نظیر

پیش کرنے سے عاجز ہیں۔ جامعہ عثمانیہ کے گریجویٹ علما کی ان دینی اور علمی کوششوں پر ہمارے مدارسِ دینیہ کو جسقدر شرم اور غیرت آئے بجا ہے۔ ایک دنیوی علوم و فنون کی عظیم الشان یونیورسٹی ہے لیکن اس کے طلبا دینیات وسعتِ مطالعہ، عمقِ نظر اور استعدادِ تصنیف و تالیف کے لحاظ سے اس لائق ہیں کہ وہ آج کل کی علمی دنیا کو خطاب کرکے اسلامی مسائل پر فاضلانہ گفتگو کرسکیں اور "دین اور سائنس" کی موجودہ کشمکش میں کوئی قولِ فیصل کہہ سکیں اس کے برعکس ہماری مرکزی دینی درسگاہیں ہیں جن کے فارغ التحصیل "علما" فقہ کے جزئی مسائل پر تو خوب پرجوش تقریریں کرسکتے ہیں لیکن ایک طرف نہ تو ان کو تاریخ، جغرافیہ، اقتصادیات وغیرہ کی کچھ خبر ہے اور دوسری جانب خود ان کے پڑھے ہوئے علوم و فنون اسلامیہ میں بھی ان کو ایسی بصیرت نہیں ہوتی کہ وہ کسی مسئلہ پر بھی خالص علمی اور تحقیقی انداز میں گفتگو کرسکیں، اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ حضرات "نرے مولوی صاحب" ہوکر رہ جاتے ہیں اور ان کا دائرہ اثر و اقتدار عوام اور ان میں بھی کثرت سے وہ جو جاہل ہوتے ہیں ان تک محدود رہتا ہے، علمی حلقوں میں ان کی کوئی پرسش نہیں ہوتی۔ اور نہ اُن کی کوئی بات سُنی جاتی ہے۔ یہیں سے ہماری تعلیم یافتہ سوسائٹی میں قدیم و جدید کی تفریق رونما ہوتی ہے۔ اور دونوں میں ایسی بیگانگت اور اجنبیت پیدا ہوجاتی ہے کہ گویا دونوں میں کوئی امر مشترک ہے ہی نہیں حالانکہ اصل شاہراہ یہی تھی کہ۔

دین و دنیا بہم آمیز کہ اکسیر اینست

ہم جامعہ عثمانیہ کو شعبۂ دینیات کے اس حسنِ انتظام پر مبارکباد دیتے ہیں جو زمانہ کے تقاضوں کے عین مطابق ہے اور دعا کرتے ہیں کہ خدا ہمارے پرانے مدارسِ عربیہ دینیہ کو بھی اس کی توفیق عطا فرمائے کہ وہ اپنی بے حسی، ہلاکت آفریں جمود و تعطل اور نہایت خطرناک تغافل و تساہل کی چادر کو منہ پر سے ہٹا کر سورج کی روشنی دیکھیں اور اپنی حالت میں انقلاب پیدا کرکے اس کو واقعی اسلام اور مسلمانوں کی خدمت کے شایانِ شان بناسکیں۔

مولانا نے "اسلامی نظامِ تعلیم" پر ایک مبسوط اور محققانہ کتاب بھی تصنیف فرمائی ہے جسے آپ نے ندوۃ المصنفین کو دینے کا وعدہ فرمالیا ہے، آپ اب اس کو صاف کرارہے ہیں امید ہے کہ یہ کتاب جلد ہی ہمارے پاس پہنچکر زیورِ طباعت و کتابت سے آراستہ ہوکر شائع ہوسکیگی۔

قرآن مجید اور اس کی حفاظت

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

(۵)

(از جناب مولانا محمد بدر عالم صاحب میرٹھی استاذ حدیث جامعہ اسلامیہ ڈابھیل)

قرآن کریم متواتر بتواتر طبقہ ہے۔ یہ ایک ایسی بدیہی حقیقت ہے جس پر دلائل قائم کرنا گویا آفتاب کو روشنی میں لانا ہے۔ اسلام کے اس دورِ انحطاط میں بھی حفظِ قرآن کی جو زندہ تاریخ ہماری آنکھیں مشاہدہ کر رہی ہیں وہ اس کے دورِ عروج کی حفاظت پر خود ایک تسکین بخش شہادت ہے۔ دورِ اول وثانی کو ابھی رہنے دیجئے۔ میں آپ کے سامنے اس طبقہ کے متعلق دریافت کرنا چاہتا ہوں جس میں خود آپ موجود ہیں کیا آپ بہ انصاف کہہ سکتے ہیں کہ قرآنِ کریم آپ کے طبقہ میں علی التواتر محفوظ نہیں۔ ہے اور ضرور ہے اسی طرح جو طبقہ آپ کے متصل ہے اس کے متعلق بھی اپنے کانشنس اور ضمیر سے شہادت طلب کیجئے یقین ہے کہ جہاں تک آپ کی نظریں انصاف کے ساتھ چڑھتی جائیں گی قرآن کا تواترِ طبقہ اسی قدر روشن اور محکم نظر آتا جائیگا۔

عام طور پر اعتراض کرنے والے اور جواب دینے والے اس تواتر کو عہدِ اول سے دیکھنا شروع کرتے ہیں۔ چونکہ وہ عہد اس وقت ان کی نظروں سے غائب ہوتا ہے اس لئے عقل طرح طرح کے شبہات سامنے لے آتی ہے اور اس روشن حقیقت کا اسی مرحلہ پر انکار کر کے تواتر ہی کی منکر ہوجاتی ہے اس لئے میں قرآن کا تواتر اس دور سے شروع کرنا چاہتا ہوں جس میں آپ خود موجود ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ اگر آپ کی

نظر دورِ حاضر کے نزول کے بجائے دورِ اول کی طرف صعود کرتی چلی جائے تو جس حقیقت کا آپ اپنے زمانہ میں اعتراف کریں پھر آئندہ دوروں میں اس کے انکار کی جرأت کبھی نہیں کر سکتے۔ کیونکہ صحیح فطرت ایک لمحہ کیلئے بھی یہ تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں ہے کہ قرآن کریم اس طبقہ میں تو علی التواتر محفوظ ہو جو کہ اس کا ایک نہایت ضعیف دور ہے اور اس طبقہ میں غیر محفوظ رہے جو مسلمہ طور پر اس کے جاں نثاروں کا طبقہ ہو۔ اس کے بعد آپ غور کیجئے کہ اگر آپ اپنے زمانہ کے اس کھلے تواتر کو دلائل کی روشنی میں لانا چاہیں تو آپ کو حُفاظ کی تعداد و شمار میں کسقدر دشواری لاحق ہوگی۔ کیا آپ اپنے زمانہ کے حُفّاظ کا بیک وقت علم رکھتے ہیں؟ نہیں رکھتے اور یقیناً نہیں رکھتے حالانکہ اس کے متواتر ہونے کا آپ کو یقیناً علم ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ تواترِ طبقہ کا یقین مردم شماری اور کسی خاص مقدار کے علم پر موقوف نہیں ہوتا بلکہ ہر طبقہ اپنے مافوق طبقہ سے طبقۃً بعد طبقۃٍ اس علم بدیہی کا تناقل کرتا چلا آتا ہے اور اس لئے یہ ایک ایسی مسلمہ حقیقت ہوتی ہے جس کا یقین پہلے ہو جاتا ہے اور دلائل کی زحمت اگر اٹھائی جائے تو بعد میں ہوتی ہے۔ پھر اگر بالفرض آپ کسی طرح ہندوستان میں اپنے دور کے یا تمام دنیا کے حفاظ کی فہرست جمع کر بھی لیں تب بھی وہ طبقہ جو آپ سے اوپر متصل ہے اس کے حفاظ کی مردم شماری آپ کے لئے قطعاً ناممکن ہے اسی طرح اگر دو چار طبقہ تک ہی میں آپ سے دریافت کروں تو بالیقین آپ اسماء حفاظ کا احصار کرنے سے عاجز ہو جائیں گے اور بالآخر یہی کہہ سکیں گے کہ ہم اپنے اکابر سے طبقۃً بعد طبقۃٍ یونہی سنتے چلے آئے ہیں۔

ایک شبہ اور اس کا ازالہ

شاید آپ یوں کہدیں کہ یہ تو وہی اندھی تقلید ہوگی جس کو قرآن میں بزبانِ کفار یوں نقل کیا گیا ہے "اِنَّا وَجَدْنَا اٰبَاءَنَا كَذٰلِكَ يَفْعَلُوْنَ" ۔ پھر اس کو حجت کیونکر کہا جا سکتا ہے مختصراً اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں نفس تقلید طبقہ کی مذمت نہیں ہے بلکہ اس طریقِ استدلال کی مذمت ہے یعنی محض کسی چیز کا نقل ہوتے چلا آنا اس کی حقانیت کی دلیل نہیں ہوتا اس لئے فرمایا کہ اَوَلَوْ كَانَ اٰبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُوْنَ شَيْئًا وَّلَا يَهْتَدُوْنَ۔ لہذا اگر گمراہی یونہی علی التواتر نقل ہوتی چلی جائے تو

کیا صرف اس وجہ سے کہ وہ نقل ہوتی چلی آئی ہے ہدایت بن جائیگی تو پھر یہ دلیل حقانیت کہاں سے بنی۔ لہذا اس استدلال سے اگر ثابت ہوگا تو صرف یہ کہ جس طرح ان کے باطل عقائد کا ناقل علی التواتر ہے اسی طرح خود ان کا باطل پرست ہونا بھی علی التواتر ہے۔ تواترِ طبقہ کے ثبوت و عدم ثبوت سے اس آیت کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ ہم مختصر جواب کے بعد آپ سے یہ دریافت کرنا چاہتے ہیں کہ جب آپ دو چار دوروں کے حفاظ کے ناموں اور ان کی تفصیل کے علم کے بغیر بلکہ اس سے عاجز ہوجانے کے بعد بھی ان دوروں میں قرآن کا تواترِ طبقہ تسلیم کرنے پر مجبور ہوجاتے ہیں تو کیوں تیرہ سو سال قبل کے طبقہ کے اسمار اور ان کی تفاصیل کے علم کے بغیر اس دور کا تواتر تسلیم کرنے پر اگر مجبور نہیں ہوتے تو منکر کیوں ہوجاتے ہیں۔

انصاف پسند طبائع کو ہمیشہ بطور قاعدۂ کلیہ یاد رکھنا چاہیئے کہ فطرت انسانی اس پر مجبور ہے کہ وہ اسی راستہ پر جاتی ہے جس پر ایک مرتبہ غلط یا صحیح طور پر وہ گامزن ہوچکی ہے۔ مشکوٰۃ شریف کے باب القدر میں آپ کو ایک حدیث ملیگی جس کا مضمون یہ ہے کہ شیطان اولاً انسان کو مخلوقات کے دائرہ میں اس سوال کی مشق کراتا ہے کہ فلاں شے کو کس نے پیدا کیا، فلاں شے کو کس نے پیدا کیا حتیٰ کہ جب وہ مخلوقات کے دائرہ میں اس سوال و جواب کا خوب مشاق ہوجاتا ہے تو فطرت کی زبان سے یہ کہلواتا ہے کہ خدا تعالیٰ کو کس نے پیدا کیا۔ چونکہ اس کی فطرت اس مشاقی کے بعد یہی دیکھنے کی عادی ہوگئی تھی کہ ہر شے کسی دوسری شے سے پیدا ہوتی ہے اس لئے اب اس کو کسی ذات کے متعلق یہ سمجھنا کہ اس کو کسی نے پیدا نہیں کیا ایک عقدۂ لاینحل بن جاتا ہے۔ حدیث میں اس سوال و جواب کی جو تفصیل کی گئی ہے اس وقت وہ ہماری موضوع سے جدا ہے ہمیں تو صرف یہ دکھلانا ہے کہ فطرت جب ایک راستہ پر کچھ قدم چل لیتی ہے تو اس کو چھوڑنا خواہ وہ کتنی ہی سیدھی کیوں نہ ہو اس کے لئے ذرا دشواری کا موجب ہوتا ہے۔ اسی عام قاعدہ کے ماتحت شرائع و عقائد کا باب ہے اگر ابتدائی قدم میں صحیح میسر ہوگیا تو یقین سابق آئندہ شبہات کا خود بخود ازالہ کر دیتا ہے اور اگر پہلا قدم ہی مذبذب ہے تو ہجوم وساوس حصولِ یقین کے لئے سدِ سکندری بن جاتا ہے۔

اسی طرح اگر آپ اس تواترِ طبقہ کو دورِ اول سے دیکھنا شروع کریں گے تو بُعد زماں اور سینکڑوں قسم کے اختلافات کے ہنگاموں میں پھنسکر آپ کا طائرِ عقل پہلے ہی قدم پر مبہوت ہو جائیگا اور آپ کو اس وقت اتنے غور کرنے کی فرصت بھی نہ ہوگی کہ یہ دشواری اس لئے نہیں ہے کہ ثبوتِ تواتر میں کوئی اشکال ہی بلکہ اس لئے ہے کہ وہ طبقہ آپ کی نظروں سے غائب ہے۔ اسی لئے اگر آپ غور کریں گے تو اس تواتر کے انکار پر آپ کے سامنے کوئی معقول دلائل نظر نہ آئیں گے بجز اسی ایک طبعی ضیق اور وساوس کے جس کا منشا صرف مخالفین کا شور وغوغا ہوگا اور بس۔ اگر مخالفین کا یہ شور آپ کے کانوں تک نہ پہنچتا تو یقین کیجئے کہ جس طرح آپ اپنے دور کے تواتر کو بلا کسی استدلال کے تسلیم کر چکے ہیں، اسی طرح اس بعید العہد تواتر کو آپ کے عہدِ حاضر سے متصل کر دیتا ہے اس لئے ہمیں کوئی ضرورت نہیں کہ اب ہم قرآنِ کریم کے تواتر کے ثبوت کا بار اپنی گردن پر اٹھائیں بلکہ خود مخالفین سے یہ سوال کرنا بجا ہے کہ اگر کسی دور میں یہ تواتر منقطع ہوا ہے تو ان کو کوئی طبقہ ایسا پیش کرنا چاہیئے جس میں قرآن کا یہ تواتر منقطع ہوا ہے۔ ہم جس صفائی کے ساتھ توراتِ وانجیل کے حاملین کو ان کی سند کے انقطاع کی داستان سنا چکے ہیں حق بجانب ہوگا اگر اسی صفائی کے ساتھ ہم اس انقطاع کا ثبوت قرآنی تواتر کے متعلق طلب کریں یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ جبکہ اسلام اپنے نازک ترین دور سے گذر رہا تھا اور حفاظِ قرآن بکثرت شہید ہو رہے تھے اس وقت بھی یہ تواتر منقطع نہیں ہوا۔ بلکہ کسی دور میں نظر میں جمع قرآن کا اس وقت خیال اگر پیدا ہوا تو وہ بھی مستقبل کے خطرات کے پیشِ نظر۔

حضرت صدیق اکبرؓ اور حضرت عمر فاروقؓ کے درمیان جو گفت وشنید جنگِ یمامہ میں ہوئی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کثرت سے حفاظ کی شہادت کے بعد بھی عام طور پر اس وقت جمع قرآن کا خیال نہیں تھا بلکہ یہ صرف عمر فاروقؓ کا ایک جذبہ تھا جس کی بہت رد وکد کے بعد خلیفۂ وقت نے موافقت فرمائی تھی وہ بھی اس لئے کہ اگر اسی طرح آئندہ بھی حفاظ کی شہادت کی گرما گرمی رہی تو خطرہ ہے کہ کوئی حصہ کہیں قرآن کا ضائع نہ ہو جائے۔ یہ وہی طبقہ ہے جس سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو جدا ہوئے ابھی کچھ عرصہ نہیں ہوتا مگر

حفاظ کی یہ کثرت ہے کہ ستر ستر حفاظ قرآن ایک جنگ میں شہید ہو جاتے ہیں اور قرآن ہے کہ بے کم و کاست محفوظ چلا جاتا ہے۔ کچھ خطرہ اگر ہے تو مستقبل کے متعلق ہے اس طبقہ میں تو ضیاع کا خطرہ بھی نہیں ہے۔ اس سے زیادہ تواتر طبقہ کے لئے آپ کو اور کیا درکار ہے۔ شاید آپ یہ کہیں گے کہ اس طبقہ میں قرآن متواتر سہی مگر اس کی کیا شہادت ہے کہ سارا قرآن صحابہ کو محفوظ تھا، ممکن ہی نہیں بلکہ یقیناً بہت سے صحابہ ایسے تھے جن کو صرف کچھ حصہ قرآن کا یاد تھا۔ نیز یہ ظاہر ہے کہ جس طرح کل قرآن کو قرآن کہا جاتا ہے اسی طرح بعض قرآن پر بھی قرآن ہی کا اطلاق ہوتا ہے پھر کیا ضروری ہے کہ جہاں لفظ قرآن کا آیا ہو اس سے مراد سارا قرآن ہی لیا جاوے۔ اولاً تو اس کا جواب اسی گفتگو میں موجود ہے جو حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ کے مابین ہوئی کیونکہ جب شہادت قراء سے کسی حصہ قرآن کے ضائع ہو جانے کا خطرہ آئندہ زمانہ کے متعلق بیان کیا جا رہا ہے تو بداہۃً معلوم ہو گیا کہ اس وقت تک سارا قرآن محفوظ تھا اور اس کا کوئی حصہ ضائع نہ ہوا تھا رہا یہ کہ قرآن کا اطلاق مجموع اور بعض پر یکساں ہو سکتا ہے تو یہ ٹھیک ہے مگر ثبوت تواتر کے لئے یہ شرط ہی نہیں ہے کہ ہر ہر فرد کو پورا پورا قرآن یاد ہو بلکہ مجموع قرآن اگر مجموع صحابہ کو علی التواتر محفوظ تھا تب بھی کافی ہے

فرض کیجئے کہ سو صحابہ نصف اول کے حافظ ہوں اور سو نصف آخر کے۔ تو گو ہر سو پورے قرآن کا حافظ نہ سہی مگر مجموع صحابہ میں تو قرآن متواتر ہی رہیگا۔ اسی لئے حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں ولیس من شرط التواتر ان یحفظ کل فرد جمیعہ بل اذا حفظ الکل الکل ولو علی التوزیع کفی[۵۱]۔ میں کہتا ہوں کہ حافظ نے یہ تفصیل اختلاف احرف کے ذیل میں فرمائی ہے مگر نفس قرآن کے متعلق اس تفصیل کی بھی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ بہت سی صحابہؓ ایسے تھے جن کو سارا قرآن محفوظ تھا۔ بیچارہ سرولیم میور جب قرآن کے اس درخشاں تواتر کا انکار نہ کر سکا تو اپنی کتاب کے حاشیہ میں لکھتا ہے "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں چار پانچ صحابہ تو ایسے موجود تھے جو کامل قرآن شریف کو نہایت صحت کے ساتھ ازبر رکھتے تھے اور اکثر ایسے موجود تھے جو قریباً سارا قرآن ازبر رکھتے تھے"

---

۵۱ فتح الباری ج ۹ ص ۴۴۔

سرولیم کا مغالطہ | غنیمت ہے کہ سرولیم صحابہ میں حفاظ کی اکثریت کا قائل تو ہے اور کیونکر نہ ہو جبکہ ان کی زندہ تاریخ اس پر شاہد عدل ہو کہ ان کی حیات کا محبوب ترین وظیفہ ہی حفظ قرآن تھا۔ اس عیاں شہادت کے باوجود سرولیم انصاف کا خون کرتا ہے اور دبی زبان سے قریبًا سارا کا لفظ اس لئے اضافہ کرجاتا ہے کہ قرآنی تواتر ثابت نہ ہونے پائے مگر اس بیچارہ کو اس سے کیا فائدہ ہو سکتا ہے جبکہ ثبوت تواتر کے لئے یہ شرط ہی نہیں ہے کہ سب صحابہ کو سارا ہی قرآن یاد ہو۔ مجموعۂ قرآن کے متعلق صرف چار یا پانچ صحابہ کا عدد بتلانا تو یہ بھی ایک مغالطہ ہے جو سرولیم کو بعض احادیث کے الفاظ سے پیدا ہوا ہے۔

حضرت قتادہؓ روایت فرماتے ہیں قال سألتُ انس بن مالکؓ من جمع القراٰن علی عھد النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اربعۃٌ کلھم من الانصار۔ ابی بن کعب ومعاذ بن جبل وزید بن ثابت وابو زید (صحیح بخاری) حضرت قتادہؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت انسؓ سے دریافت کیا کہ کس کس نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں قرآن حفظ کر لیا تھا فرمایا کہ چار اشخاص نے جو سب قبیلہ انصار کے تھے الخ

یہ وہ حدیث ہے جس سے سرولیم کو مغالطہ لگا ہے۔ کاش اگر سرولیم احادیث اور شروح کا مطالعہ بغور کر لیتا تو اس کو یہ شبہات پیش نہ آتے اگر درحقیقت حضرت انسؓ کا یہ فرمان اس کو مقتضی ہے کہ سوائے ان چار صحابہ کے اس زمانہ میں کوئی اور حافظ قرآن نہ تھا تو پھر اس حدیث کا کیا مطلب ہوگا جسکو حضرت مسروق براہ راست لسان نبوت سے نقل فرماتے ہیں۔ خذوا القراٰن من اربعۃ۔ عن عبد اللہ بن مسعود وسالم۔ ومعاذ۔ وابی بن کعب (صحیح بخاری) اس حدیث سے ظاہر ہے کہ خود لسان نبوت سے جن چار سے تعلم قرآن کا امر ہوا ہے ان میں بجائے زید اور ابو زید کے ابن مسعود اور سالم رضی اللہ تعالیٰ عنہم ہیں۔ یہ وہی سالم ہیں جن کے متعلق حافظ ابن حجر روایت فرماتے ہیں۔ فلما قتل سالم مولی ابی حذیفۃ خشی عمر ان یذھب القراٰن الخ (فتح الباری باب جمع القرآن) یعنی جب حضرت سالم کی شہادت کی نوبت پہنچی تو عمرؓ کو ضیاع قرآن کا خطرہ لاحق ہو گیا اس سے ظاہر ہے کہ حضرت سالمؓ کا حفاظ میں کیا رتبہ تھا مگر ان سالمؓ کا حضرت

انسؓ کی حدیث میں کوئی ذکر نہیں ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان اعداد کی تخصیص درحقیقت کسی خاص لحاظ اور خاص اعتبار پر مبنی تھی۔

کرمانی فرماتے ہیں کہ صحابہ کی اس کثرت کے بعد حضرت انسؓ کا یہ قول علی الاطلاق کیسے قابلِ تسلیم ہو سکتا ہے ظاہر ہے کہ یہ حکم لگانا اس وقت تک درست نہیں ہو سکتا جب تک کہ ہر ہر صحابی سے حضرت انسؓ کا لقاء تسلیم نہ کیا جاوے اور یہ بھی ثابت نہ کیا جائے کہ ہر ہر صحابی سے انھوں نے حفظ قرآن کا سوال کیا تھا اور انھیں سے ہر ہر شخص نے اس کا اقرار بھی کیا تھا کہ اُسے سارا قرآن یاد نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ سب مقدمات زیرِ تردد ہیں عقل باور نہیں کرتی کہ مختلف بلاد میں صحابہ کے تفرق کے باوجود حضرت انسؓ سب سے جا کر ملے تھے اور اگر ملے تھے تو سب سے یہ سوال وجواب بھی ہوا تھا ہاں اگر یہ بیان حضرت انسؓ کا صرف اپنے علم کے اعتبار سے ہے تو البتہ کسی حد تک درست ہو سکتا ہے مگر اس سے اور صحابہ کے حفظ کی نفی اگر لازم آئے گی تو وہ بھی ان کے علم ہی کے اعتبار سے ہوگی نہ کہ واقع اور نفس الامر کے لحاظ سے (فتح الباری)۔

اسی لئے حافظ نے اس کی متعدد شروح نقل فرمائی ہے جن میں سب سے بہتر احقر کے نزدیک یہ ہے کہ اوس وخزرج ہر دو قبیلوں کا نزاع چونکہ تاریخ میں ثابت ہے اس لئے ہر ہر قبیلہ ایک دوسرے کے بالمقابل فخر کرنے کا عادی تھا حضرت انسؓ چونکہ قبیلۂ خزرج سے تھے اس لئے ان کا مطلب یہ تھا کہ اس میں کوئی ایسا نہیں ہے جو سارے قرآن کا حافظ ہو اور ہمارے قبیلہ میں چار حافظ موجود ہیں۔ ہمارے اس بیان کی تائید طبری کی اس روایت سے ہوتی ہے جو حافظ ابن حجرؒ نے اس قصہ کی ابتدار کے متعلق نقل فرمائی ہے۔

افتخر الحیان الأوس والخزرج فقال الاوس	قبیلہ اوس نے خزرج کے مقابلہ میں یہ کہا کہ ہمارے
منا اربعة من اهتز لہ العرش . . فقال	قبیلہ میں چار شخص ایسے ہیں جن کے لئے عرش حرکت
الخزرج منا اربعة جمعوا القرآن لم	میں آگیا اس پر خزرج بولے کہ ہم میں چار شخص ایسے
یجمعہ غیرھم۔ (فتح الباری)	ہیں کہ انھوں نے قرآن حفظ کیا ہے اور ان کے سوا کسی نے نہیں کیا۔

طبری کی اس روایت نے فیصلہ کر دیا کہ حضرت انسؓ کے اس بیان کو تمام طبقۂ صحابہؓ سے کوئی واسطہ نہیں تھا بلکہ وہ صرف قبیلۂ اوس کے بالمقابل از راہِ فخر اپنے قبیلہ کے چار حفاظ کا ذکر فرما رہے تھے، میں کہتا ہوں کہ اس پر ایک قرینہ خود اسی حدیث میں موجود ہے اور وہ یہ کہ جب حضرت انسؓ سے سوال کیا گیا کہ من ابوزید۔ تو جواب میں فرمایا کہ احد عمومتی، یہ تعارف اپنے رشتہ سے کرانا دلالت کرتا ہے کہ مقصود وہی ہے جو طبرانی کی روایت میں موجود ہے۔

لہٰذا سرولیم کا یہ سمجھ لینا کہ اس وقت سارے صحابہ میں کل یہی چار حافظ تھے محض غلط ہے۔ مزید براں میں کہہ چکا ہوں کہ اثبات تواتر کے لئے یہ شرط ہی کب ہے کہ بقدر تواتر صحابہ کو سارا قرآن یاد ہو۔ بلکہ اگر مجموع صحابہ کو مجموع قرآن یاد ہو جب بھی اثبات تواتر کے لئے کفایت کرتا ہے۔

الغرض یہ ماننا پڑتا ہے کہ قرآن سارا کا سارا عہد صحابہ میں محفوظ تھا اور یہ احتمال پیدا کرنا کہ ممکن ہے اس وقت کوئی حصہ قرآن کا رہ گیا ہو ایک وسوسہ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔ کیونکہ کسی ایک روایت سے بھی ثابت نہیں ہوتا کہ سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی الٰہی کی تبلیغ میں کبھی کسی خاص مضمون کا لحاظ یا خاص فرقہ کی رعایت کی ہو بلکہ بلا تخصیص ہر شخص کو جو حصہ قرآنِ کریم کا نازل ہوتا وہ فوراً سنا دیا جاتا تھا۔ یہاں تک کہ وہ آیات جو کہ شانِ نبوت میں ذرا عتاب کے لہجہ میں اتریں وہ بھی بلا امتیاز اسی اہتمام کے ساتھ صحابہ کے عام مجامع میں سنادی جاتی تھیں جیسا کہ وہ آیات جو کہ شانِ نبوت میں محبت و عظمت سے لبریز نازل ہوتیں۔ صدیقہ عائشہؓ فرماتی ہیں کہ اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو کسی آیت کا اخفا منظور ہوتا تو اس آیت کا اخفا فرماتے جو حضرت زینبؓ کے نکاح کے قصہ میں نازل ہوئی وتخشی الناس واللہ احق ان تخشاہ۔ اس لئے بلاشبہ کہا جا سکتا ہے کہ قرآن کا ہر ہر جزء اور اس کی ایک ایک آیت عوام و خواص تک ہمیشہ سنادی جاتی تھی جس کا لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہئے تھا کہ قرآن سارا کا سارا ہی محفوظ ہو جائے ہاں اگر کسی مضمون کی تخصیص یا کسی فرقہ کی تخصیص کی جاتی تو یہ کہا جا سکتا تھا کہ بعض قرآن محفوظ ہے اور بعض غیر محفوظ۔

معترض کا فرض ہے کہ وہ ان اسباب و وجوہ کو بھی ظاہر کرے جو اس تفریق کا منشا بن سکتے ہیں ہمارے نزدیک تو حفظ قرآن کے جتنے اسباب ہوسکتے ہیں وہ قرآن کے کسی جزء کے ساتھ مخصوص نہ تھے یعنی تبلیغ کا امر عام طور پر اس کا سنایا جانا۔ اس کے حفظ کی ترغیب، مدارج حفظ کے لحاظ سے مناصب کی تقسیم۔ اس کا فطری انجذاب اور سب سے بڑھکر صحابہ کرام کا عام طور پر اس سے والہانہ عقیدۃ۔ یہی اسباب تو تھے جنھوں نے اس کے ایک ایک حرف اور ایک ایک نقطہ کو ان کے قلوب کی رونق بنا دیا تھا اب ہم کو بتایا جائے کہ آخر ان اسباب میں سے کونسا سبب تھا جو قرآن کے کسی جزء میں تو موجود تھا اور کسی میں نہ تھا جس کی بنا پر بعض قرآن تو محفوظ رہا اور بعض ضائع ہوگیا۔

یہ یاد رہے کہ اس وقت ہماری بحث منطقی اور صرف احتمالات عقلیہ سے نہیں ہے بلکہ واقعات اور صحیح تاریخ سے ہے اس لئے ایک آدھی مثال بھی ایسی پیش کرنی چاہئے کہ فلاں آیت تھی جو ان اسباب کے ماتحت ضائع ہوگئی۔

یہ بات بھی قابل فراموشی نہیں ہے کہ جو شہادت جس دور کے متعلق ہو ضروری ہے کہ اس کا ثبوت بھی اسی دور کے افراد میں ملنا چاہیے لہذا صحابہ کے دور کے متعلق صحابہ کی یہ زبانی شہادت ملنی چاہئے کہ درحقیقت قرآن کا کوئی حصہ ایسا بھی تھا جو قرآن رہتے ہوئے ان کے ہاتھوں سے ضائع ہوگیا تھا اس جگہ منسوخ التلاوۃ آیات کا پڑھنا کھلی حماقت ہوگی کیونکہ کلام ان آیات کے متعلق ہے جو علی سبیل التواتر قرآن تسلیم کی گئی ہوں اور پھر اس عہد میں فراموش ہوگئی ہوں۔ اگر صحابہ کے عہد کے متعلق کوئی شہادت اس زمانہ کی دستیاب نہیں ہوسکتی تو بعد کی قیاس آرائیاں کیا نافع ہوسکتی ہیں۔ ہاں یہ قرائن اس وقت نافع ہوسکتے ہیں اگر صحابہ میں کتمان حق۔ قرآن سے بیزاری اور تغافل، کذب و افتراء کے عادت العیاذ باللہ تسلیم کرلی جاوے۔ مگر صحابہ کی حق گوئی قرآن پر ان کی پروانہ وار جاں نثاری ان حقائق ثابتہ میں سے ہے جس کو تاریخ کبھی فراموش نہیں کرسکتی۔ ان کی حق گوئی ان جوابات سے ظاہر ہے جو امراء جور کے سامنے انھوں نے رو در رو دئیے ہیں اور

قرآن سے ان کا شغف صحیح بخاری کے اس واقعہ سے واضح ہے جس میں ایک صحابی کھڑا ہوا قرآن پڑھ رہا ہے دشمن کا تیر اس کو زخمی کر دیتا ہے حتیٰ کہ جب اس کا خون اس کے ساتھی کے منہ پر گرتا ہے اور وہ گھبرا کر جاگ جاتا ہے اور کہتا ہے کہ اے بھائی تو نے پہلے سے کیوں نہ کہا تھا کہ میں تیرے دشمن سے انتقام لے لیتا تو وہ جواب دیتا ہے کہ لذتِ تلاوت میں یہ گوارا نہ ہوا کہ جو سورت قرآن کی شروع کر چکا تھا اسے تمام کرنے سے قبل تجھکو بیدار کرنے میں مشغول ہوتا۔

جو اشخاص قرآنِ کریم کی تلاوت میں یہ راحت محسوس کرتے ہوں ان کے متعلق یہ کہنا کہ انھوں نے کوئی جزو اس کا تلف کیا ہوگا یا اتفاقاً ان سے کوئی جزو رہ گیا ہوگا کس قدر بعید از قیاس ہے اور اگر بالفرض ایسا ہوتا تو بھی یہ یقینی ہے کہ سب سے اول اس محرومی پر نوحہ کرنے والے بھی یہی افراد ہوتے۔ احرف قرآن میں اختلاف بیشک ان کے عہد میں شائع تھا مگر اس سلسلہ میں جو نرم و گرم گفت و شنید کی نوبتیں آئیں وہ بھی جوں کی توں اسلامی تاریخ میں موجود ہیں۔ پس جس قوم کی تاریخ اس قدر صاف اور سچی ہو کہ بلا لحاظ نفع و ضرر ہر بات اس میں درج ہو کیسے ممکن ہے کہ قرآن جیسی کتاب کا کوئی حصہ ان سے ضائع ہو جائے اور وہ خاموش رہیں۔ حفاظ کی شہادت پر آئندہ کے متعلق جو خطرہ لاحق ہو سکتا ہے اس کا ذکر تو احادیث میں موجود ہو اور العیاذ باللہ ضائع شدہ قرآن کا کہیں نام تک نہ آئے۔ کیسے ممکن ہے اسی لئے ہم نے نہایت اہمیت کے ساتھ توجہ دلائی تھی کہ صدیقؓ و فاروقؓ کی باہمی گفتگو سے یہ بہت وضاحت سے سمجھ میں آتا ہے کہ اس وقت تک سارا قرآن صحابہ میں موجود تھا اور اس کا کوئی جزو تلف ہونے نہ پایا تھا نیز یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ اس وقت تک قرآن کی حافظ کوئی خاص جماعت نہ تھی بلکہ عام طور پر جو صحابہ بھی حافظ تھے وہی اس کے محافظ تھے اسی لئے قراء کی شہادت پر ضیاع کا خطرہ تھا۔ اگر خدانہ کردہ کسی کے دل میں کوئی خیانت ہوتی تو وہ خوش ہوتا ہے کہ اچھا ہے حفاظ شہید ہو جاویں تو ہمارے لئے قرآن میں کمی بیشی کا موقع ہاتھ آجائے مگر جس کو اندھی دنیا دشمن قرآن کہتی ہے درحقیقت وہی اس کا اول محافظ تھا اس لئے اس نے چاہا کہ جمع قرآن کا انتظام ایسے دور میں ہونا چاہئے جبکہ حفاظ

موجود ہوں خلیفۂ وقت متفق ہو جاوے اور اس اہم کام کو ان ہی صحابہ کے سامنے سرانجام دیدیا جاوے جن کے سامنے وہ نازل ہوا ہے۔ آئندہ اس کی تفصیل آپ کے ملاحظہ سے گذرنے والی ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔ اس وقت تو صرف یہ بتانا ہے کہ جو تاریخ اپنے چھوٹی چھوٹی فروگذاشت دنیا کے سامنے رکھ رہی ہے اگر کہیں وہ اس جرم میں مبتلا ہو جاتی تو یقیناً کبھی خاموش نہ رہتی اور صفائی سے اس محرومی یا جرم کا بھی اقرار کر لیتی۔

اب رہ گیا یہ سوال کہ احرف کا اختلاف کیوں پیدا ہوا اور کیا یہ اختلاف نفس قرآن کے تواتر پر کچھ اثر انداز ہو سکتا ہے تو اس کی تحقیق ہم آئندہ ذکر کریں گے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ اس تفصیل کے بعد طبقہ صحابہ میں قرآنی تواتر روز روشن کی طرح واضح ہو گیا ہوگا اور اب ضرورت نہیں کہ اس سے زیادہ ہم کچھ اور لکھیں مگر تبرعاً ہم مشتے نمونہ از خروارے، ان صحابہ کے چند اسماء بھی پیش کرتے ہیں جو تاریخ نے عبرت آموز دنیا کے لئے صفحۂ قرطاس میں امانت رکھ چھوڑے ہیں۔

حافظ بدرالدین عینی شرح بخاری میں فرماتے ہیں[۱] "ابو عمر دانی لکھتے ہیں کہ خلفاء اربعہ اور عبداللہ بن عمرو بن العاص نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں قرآن کریم حفظ کر لیا تھا۔ ابن عساکر محمد بن کعب قرظی سے نقل کرتے ہیں کہ عبادۃ بن الصامت اور ابو ایوب اور خالد بن زید نے بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیوۃ ہی میں قرآن حفظ کر لیا تھا۔ ابن اسحاق نے ابو موسیٰ اشعری اور مجمع بن جاریۃ کو بھی اسی دور کے حفاظ میں شمار کیا ہے۔ ابو عبید بن سلام نے قیس بن صعصعہ اور عمرو بن زید کے اسماء مبارکہ کا اس میں اور اضافہ کیا ہے ابن حبیب نے اس دور کے حفاظ قرآن کی ایک جماعت شمار کی ہے جس میں سعد بن عبید بن نعمان کا نام بھی لکھا ہے۔ ابن اثیر نے قیس بن السکن اور ام ورقۃ بنت نوفل اور قیل بنت عبداللہ کو بھی انھیں حفاظ کی فہرست میں لکھا ہے۔ ابو عبید نے قراء صحابہ کے اسماء مبارکہ لکھتے ہوئے مہاجرین اربعہ۔ طلحۃ۔ سعد۔ ابن مسعود۔ حذیفہ، سالم، ابو ہریرۃ، عبداللہ بن السائب، عبادلۃ رضی اللہ عنہم اجمعین اور عورتوں میں ام المومنین

[۱] عینی شرح بخاری ج ۹ ص ۳۱۵۔

صدیقہ عائشہؓ، حضرت ام سلمہؓ کے نام نامی بھی اسی دور کے حفاظ میں شمار کرائے ہیں۔ ابن ابی داؤد نے مہاجرین میں سے تمیم بن اوس داری اور عقبہ بن عامر۔ اور انصار میں سے معاذ جن کی کنیت ابوحلیمہ تھی اور فضالۃ بن عبید اور مسلمہ بن مخلد کے اسماء بھی اسی فہرست میں درج کئے ہیں۔

حافظ ذہبیؒ نے تذکرۃ الحفاظ ص۹ پر حضرت عثمانؓ اور ص۱۰ پر حضرت علیؓ اور ص۱۳ پر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور ص۴۲ پر عقبہ بن عامرؓ کو حفاظ قرآن میں لکھا ہے۔ طبقات ابن سعد[1] میں قراء صحابہ کا ایک مستقل باب ہے اور اس میں ابی بن کعب اور معاذ بن جبل۔ ابوالدرداء، زید بن ثابت، سعد، ابوزید، عثمان بن عفان، تمیم داری رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو شمار کیا ہے۔ اور مجمع بن جاریہ کے متعلق لکھا ہے کہ وکان مجمع بن جاریۃ قد جمع القرآن الا سورتین وکان ابن مسعودؓ قد اخذ بضعا وستین سورۃ وتعلم بقیۃ القرآن من مجمع۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے عہد نبوی میں سارا قرآن حفظ کیا تھا یا نہیں اس میں آراء کا کچھ اختلاف ہے ملاحظہ ہو مقدمہ تفسیر قرطبی وغیرہ۔

حافظ ابن عبدالبر قیس بن السکن کے تذکرہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ ان کی کنیت ابوزید ہے اور یہ ان چار صحابہ میں سے ہیں جنھوں نے عہد اول ہی میں قرآن یاد کر لیا تھا۔ ابوعمر کہتے ہیں کہ جمع سے مراد یہ ہے کہ انصار میں سے ان چار اشخاص نے جمع کیا تھا ورنہ جمع کرنے والے ان کے سوا بھی اور جماعت ہے جن میں سے عثمانؓ، علیؓ، ابن مسعودؓ، عبداللہ بن عمرو العاصؓ، سالم رضی اللہ تعالیٰ عنہم ہیں [2]

سالم بن معقل کو حفاظ میں لکھتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ یہ بزرگ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے تشریف آوری سے قبل قباء میں مہاجرین کے امام تھے [3]

ناظرین غور کریں کہ حفظ قرآن کا آخر وہ کیا نظم ونسق ہوگا کہ ابھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ تشریف

---

[1] طبقات ابن سعد ج ۲ ص ۱۱۲ قسم دوم۔ [2] استیعاب ج ۲ ص ۵۲۴۔ [3] ایضاً ج ۲ ص ۵۶۱۔

بھی نہیں لائے کہ حفظ قرآن کا درس شروع ہے اور نمازوں میں قرآن شریف کی تلاوت ہو رہی ہے۔

سعید بن عبید کے متعلق تحریر فرماتے ہیں کہ یہ سعد قاری کے نام سے مشہور ہے کہا جاتا ہے کہ یہ ان چار حضرات میں سے تھے جنھوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ہی قرآن حفظ کر لیا تھا اور ابو زید ان ہی کی کنیت ہے [۱] ابو زید در حقیقت کس کی کنیت تھی اس کے متعلق حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں یہی کہا ہے۔ ملاحظہ کیجئے۔ سلیمان بن ابی حثمہ ان کا تذکرہ استیعاب میں ملاحظہ ہو۔[۲]

ہم نے وقت کی فرصت کے لحاظ سے حفاظ صحابہؓ کے یہ چند اسمار پیش کئے ہیں۔ یہ دعویٰ نہیں ہے کہ ان سب کو سارا ہی قرآن محفوظ تھا اور نہ اس کی ہم کو حاجت ہے مگر جو امر کہ قابل یادداشت ہے وہ صرف یہ ہے کہ بعض حضرات کہیں کہیں ان کے حفظ کی تفصیل دیکھکر یہ سمجھے ہیں کہ ان کو پورا قرآن یاد نہیں تھا حالانکہ جہاں کہیں اس کا تذکرہ ہے اس سے سارا قرآن ہی مراد ہے۔ ابھی عبداللہ بن مسعودؓ کے حال میں آپ نے پڑھا کہ انھوں نے گو عہد نبوت میں پورا قرآن حفظ نہ کیا ہو مگر بعد میں قرآن مجمع بن جاریہ سے پورا کر لیا تھا اس لئے ہر جگہ یہ بات زیر نظر رہنی چاہئے کہ جہاں جس صحابی کے متعلق بعض قرآن کا تذکرہ ہے کیا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کو اپنی آخری عمر تک اتنا ہی یاد تھا یا اس کے بعد اس نے پورا کر لیا تھا۔ اگر آپ کا وجدان صحیح ہے تو مجھے یقین ہے کہ آپ کبھی یہ نہیں کہہ سکتے کہ جس صحابی نے حفظِ قرآن شروع کیا ہو تو اس نے بلا کسی خاص سبب کے یونہی نامکمل چھوڑ دیا ہو گا آج بھی جو بچہ حفظِ قرآن شروع کر دیتا ہے بلا وجہ وہ بھی جب تک پورا نہ ہو جائے ترک نہیں کرتا۔ چہ جائے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین۔ پھر یہ بات بھی قابلِ فراموشی نہیں ہے کہ حفاظ قرآن میں وہ صحابہ بھی ہو سکتے ہیں جن کو پورا قرآن پہنچ ہی نہ سکا۔ کیونکہ اس وقت نازل ہو رہا تھا جس کو جتنا مل سکا اتنا ہی ان سے حفظ کر لیا۔

غرض کسی کو کل اور کسی کو بعض قرآن اس قدر عام طور پر محفوظ تھا کہ اگر یہ کہدیا جائے کہ اس عہد کے

---

[۱] استیعاب ج ۲ ص ۵۵۰۔ [۲] استیعاب ج ۲ ص ۵۵۹۔

مسلمانوں میں کوئی مسلمان بھی ایسا نہ تھا جس کے سینہ میں کچھ نہ کچھ قرآن محفوظ نہ ہو تو قطعاً صحیح اور مبالغہ سے خالی ہوگا اسی لئے شیخ بدرالدین حسینی حفاظ کے چند اسمار لکھکر فرماتے ہیں۔ وقد ظہر من ھذا ان الذین جمعوا القرآن علی عھدہ صلے اللہ علیہ وسلم لا یحصیھم احد ولا یضبطھم عدد۔ یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد کے حفاظ عدد و شمار سے باہر تھے۔ بلاشبہ شیخ نے سچ فرمایا۔ جب آپ اپنے دور کے حفاظ کے اسمار شمار نہیں کر سکتے تو اس دور کے اسمار کہاں سے شمار کئے جا سکتے ہیں جو ہم سے ۱۳۰۰ سال قبل ہے یہ بھی تعجب ہے کہ تاریخ نے ابھی تک اتنی تعداد کیسے محفوظ رکھی اور جس نے سر ولیم جیسے شخص کو یہ لکھ دینے پر مجبور کر دیا کہ اکثر صحابہ کو تقریباً سارا قرآن ازبر تھا۔ اب میں آپ کو یہ بتلانا چاہتا ہوں کہ آخر اس عام رغبت اور والہانہ جذبہ حفظ کا داعیہ کیا ہوا۔

قرآن کریم صرف قصص و عبر کی کوئی کتاب نہ تھی جسے پڑھکر صحابہ کرامؓ اپنے ایمان کو تازہ کر لیا کرتے بلکہ وہ ان کی زندگی کا ایک مکمل دستور العمل تھا جس کی طرف قدم قدم پر ان کو احتیاج تھی۔ اس لئے لازمی طور پر اس کی حفاظت ان کا جذبۂ فطری بن گیا تھا۔ ادھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے حفظِ قرآن کے فضائل سن سنکر ان کے قلوب میں یہ جذبہ اس قدر موجزن تھا کہ سوائے اس مشغلہ کے کوئی دوسرا مشغلہ ان کو بھلا نہ لگتا تھا۔ ابو عبدالرحمٰن تعلیمِ قرآن کی فضیلت نقل فرما کر کہتے ہیں کہ وذاک الذی اقعدنی مقعدی ھذا وعلم القرآن فی زمن عثمان حتی بلغ الحجاج بن یوسف[۱]۔ یعنی ان ہی فضائل نے مجھکو یہاں پڑھانے کی خدمت کے لئے بٹھا رکھا ہے۔ چنانچہ یہ خدمت حجاج کے زمانہ تک انجام دیتے رہے۔

یوں تو فضائل قرآن اتنا وسیع باب ہے جس پر تقریباً ہر کتاب میں مستقل مستقل باب لکھا گیا ہے اس کو بھلا یہاں کیا لکھا جا سکتا ہے مگر ہم اس جگہ صرف دو حدیثیں بعض اہمیت کی بنا پر ہدیۂ ناظرین کرتے ہیں۔

---

[۱] ترمذی شریف ج ۲ ص ۱۱۴۔

حکیم ترمذی نوادر الاصول[۵۱] میں مرفوعاً نقل کرتے ہیں لا تغرنکم ھذہ المصاحف المعلقہ ان اللہ لا یعذب قلباً وعی للقرآن[۵۲] یعنی ان لٹکے ہوئے قرآنوں بھروسہ کرکے حفظ قرآن ترک نہ کردینا کیونکہ جس دل میں قرآن محفوظ ہوتا ہے خدا تعالیٰ اسے عذاب نہیں کرتا۔

اس روایت سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ عہد نبوت میں لکھے ہوئے قرآن کی بھی کافی کثرت تھی۔

دوسری حدیث حضرت بریدہ سے نقل کرتے ہیں کہ ان اھل الجنۃ یدخلون علی الجبار کل یوم مرتین فیقرأ علیہم القرآن فاذا سمعوا منہ کانھم لم یسمعوہ قبل[۵۳]۔ اہل جنت ہر دن بارگاہ جبار میں دو مرتبہ داخل ہوں گے ان پر قرآن کی تلاوت کی جاوے گی جس وقت وہ سنیں گے تو ان کو ایسا معلوم ہوگا کہ اس سے قبل گویا کبھی سنا ہی نہ تھا۔

اسی طرح مسلم کی حدیث یؤم القوم اقرأھم۔ اسی حقیقت پر مبنی ہے اس کا مطلب عام طور پر صرف یہ سمجھا گیا ہے کہ اس حدیث نے احق بالامامۃ کا فیصلہ کیا ہے مگر حضرت شاہ ولی اللہؒ نے ایک اور لطیف حقیقت کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

وسبب تقدیم الاقرأ انہ صلی اللہ علیہ وسلم	امامت کیلئے اس شخص کو زیادہ مناسب سمجھنا
حدّ للعلم حداً معلوماً کما بینا وکان اول	جس کو قرآن زیادہ یاد ہو اسلئے ہے کہ نبی کریم صلی اللہ
ماھنالک معرفۃ کتاب اللہ لانہ اصل العلم	علیہ وسلم نے علم کے ایک حد مقرر فرمائی تھی چونکہ
وایضاً فانہ من شعائر اللہ فوجب ان یقدم	قرآن کریم جملہ علوم کی اصل ہے لہذا کتاب اللہ کے

---

[۵۱] یہ حکیم ترمذی صاحب جامع نہیں ہیں ان کا مختصر تذکرہ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب نے بھی بستان المحدثین میں لکھا ہے۔ ان کی کتاب نوادر الاصول احقر کی نظر سے بھی گذری ہے۔ روایات محتاج نقد ہیں اس کے اسباب و وجوہ اپنی جگہ بتلا دیئے گئے ہیں جو اہل علم پر مخفی نہیں ہیں۔

[۵۲] اتحاف ج ۴ ص ۴۶۵۔

[۵۳] اتحاف ج ۴ ص ۴۶۶۔

صاحبہ ویتوہ بشأنہ لیکون ذالك (اوعی) آلے | معرفتہ یہی معیار علم مقرر کردیا گیا تھا نیز چونکہ قرآن
القنافس فیہ ولیس کما یظن ان السبب | خدائیتعالیٰ کے شعائر میں سے ہے لہذا لازم ہے کہ
احتیاج المصلی الی القراءۃ فقط ولکن | حافظ کی زیادہ قدر و منزلت کی جاوے اور امامت
الاصل حملھم علی المنافستہ فیھا وانما تدرك | میں اسی کو مقدم رکھا جائے تاکہ اس کی طرف
الفضائل بالمنافستہ ۱ھ | رغبت پیدا ہو کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جس قدر
مسابقت زیادہ ہوتی ہے اسی قدر فضائل کی طرف قدم تیزی سے بڑھتا ہے۔ دراصل اس تقدیم میں اس
ترغیبِ حفظ کا رمز مضمر تھا صرف اتنی ہی بات نہیں تھی کہ مصلی چونکہ اپنی نماز میں رکن قراۃ کا محتاج
ہے اس لئے اقرار کو مقدم کیا گیا ۲ھ

حضرت شاہ ولی اللہؒ کی اس پُر معنی تقریر سے ظاہر ہے کہ شریعۂ غرا میں حفظ قرآن کے لئے ترغیبی پہلو کا تعلق صرف ثواب سے نہ تھا بلکہ دنیا میں بھی اس کو اشرف سمجھا جاتا تھا جیسا کہ عہدہ امامت جیسے اہم منصب کے لئے اس کی احقیت سے واضح ہے۔ ۳ھ

۱ھ حجۃ اللہ ج ۲ ص ۲۶۔

۲ھ اقرأ کا احادیث میں کثرت سے حافظ پر اطلاق ہوا ہے۔ جسے ہم اپنی اصلاح میں قاری کہتے ہیں اسے عربی میں مُجَوِّد کہا جاتا ہے لہذا یہاں حدیث میں قاری سے مراد مجوّد نہ لینا چاہیئے۔ رہا مسئلہ فقہیہ کا فیصلہ تو اس کے لئے حجۃ اللہ کا بقیہ مضمون دیکھئے۔

۳ھ کوئی شخص عہدِ نبوت کی امامت کا اپنے زمانہ کی امامت پر قیاس کر کے دھوکہ نہ کھائے۔ شریعت میں امامت ایک بڑا منصب ہے جو نبی کی موجودگی میں صرف نبی کے لئے مخصوص ہے یا جس کو وہ اجازت دیدے۔ حضرت صدیق اکبرؓ کا فرمان ما کان لابن ابی قحافۃ ان یتقدم بین یدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی رمز کی تعلیم ہے مرضِ وفات میں خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کا اصرار کر کے صدیق اکبرؓ ہی کو امام بنانا اسی حقیقت پر مبنی تھا۔ حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے نزول کے وقت امام مہدی کا امامت سے دست کش ہو جانا اسی معنی کے لحاظ سے ہے۔ ان واقعات کی تفصیل اپنے موقعہ پر دیکھی جائے۔

پھر یہ تقدم کچھ زمانۂ حیات سے ہی وابستہ نہ تھا بلکہ بعد وفات بھی اگر بضرورت ایک قبر میں کئی کئی شہداء کے دفن کرنے کی نوبت آتی تو وہاں پہلے یہی سوال کیا جاتا کہ ان میں کون اقرا ہے اور بالآخر جو اقرأ معلوم ہوتا اسی کو قبلہ کی جانب سب سے آگے رکھا جاتا۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سلسلہ میں صرف حفظ کی ترغیب یا مناصب کی تقسیم یا تفصیل ثواب پر کفایت نہیں فرمائی تھی بلکہ ظاہری طور پر اس کی تعلیم و تعلم کا بھی کافی بندوبست فرمایا تھا۔

حضرت زید بن ثابتؓ فرماتے ہیں "میں کاتبِ وحی تھا جب آپ پر وحی نازل ہوتی تو آپ پسینہ پسینہ ہو جاتے جب یہ شدت آپ سے دور ہوتی تو آپ نازل شدہ وحی لکھواتے اور میں اسے کسی دست کی ہڈی یا کسی ٹکڑے پر لکھتا جب میں لکھ چکتا تو فرماتے کہ پڑھو، میں حسب الارشاد پڑھتا اگر تحریر میں اس وقت کوئی غلطی ہو جاتی تو اس کی اصلاح کرتا اور پھر لوگوں کے سامنے اُسے لیکر آتا۔ (مجمع الزوائد)

دارمی کی روایت سے ثابت ہوتا ہے کہ کاتبین وحی میں صرف ایک زید بن ثابت نہ تھے بلکہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے گرد ایک جماعت ہوا کرتی تھی جو لکھا کرتی تھی عن عبد اللہ بن عمرو قال بینما نحن حول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نکتب الخ غرض نزولِ وحی کے وقت اولاً اس کی کتابت اور تصحیح کا انتظام ہوتا پھر اُسے عام طور پر سنا دیا جاتا تھا اور سامعین میں بہت سے حضرات لکھ بھی لیا کرتے تھے۔ اسی زمانہ میں ایک تعلیمی درسگاہ بھی قائم تھی جس کو صُفّہ کہا جاتا تھا۔ عبادۃ بن الصامتؓ اس درسگاہ کے معلّم تھے۔

عن الاسود بن ثعلبة عن عبادة قال كنت	اسود بن ثعلبہ حضرت عبادہ سے روایت فرماتے ہیں
اعلم ناسا من اهل الصفة القرآن	کہ میں اہل صفہ کی ایک جماعت کو قرآن کی تعلیم دیا
فاهدى الى رجل منهم القوس الخ	کرتا تھا ان میں سے میرے ایک شاگرد نے میری پاس
(طحاوی ج۲ ص ۱۰)	ایک کمان بطور ہدیہ بھیجی۔ الحدیث۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم کا یہ سلسلہ کسی وقت یا کسی مکان کے ساتھ مخصوص نہ تھا بلکہ آپ کا ہر وقت اور

ہر لحظہ وقف تعلیم تھا حتٰی کہ دعاء ابراہیمی میں جو لفظ زبان سے نکلے تھے اس میں بھی ویعلمھم الکتاب والحکمۃ آپ کا اہم ترین وصف تھا اور اسی کو لقد منّ اللہ علی المومنین اذ بعث فیھم رسولا من انفسھم یتلوا علیھم آیاتہ ویزکیھم ویعلمھم الکتاب والحکمۃ میں پھر لوٹایا گیا ہے۔ گو یا دعاء اور اس کی اجابت دونوں میں اسی وصف کا لحاظ رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بخاری شریف کی ایک حدیث میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ صحابہ کرام کی مجلس میں تشریف لائے دیکھا کہ ایک جماعت دعاء وتضرع میں مشغول تھی دوسری جماعت درس و تدریس میں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں جماعت کی مدح فرمائی مگر اپنی جلوہ افروزی کے لئے اس جماعت کو پسند فرمایا جو درس و تدریس میں مشغول تھی اور وجہ یہی بیان فرمائی کہ انما بعثت مُعلما یعنی مجھے معلم بنا کر ہی بھیجا گیا ہے اس لئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے منصبِ معلمیہ کی اہمیت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ ان صحابہ میں سے ہیں جو بطور فخر فرماتے ہیں کہ میں نے خود دہن مبارک سے ستر سورتیں پڑھی ہیں۔

طبقات بن سعد جلد ثالث قسم دوم میں مصعب بن عمیر کے تذکرہ میں لکھا ہے وکان یعلم اھل المدینۃ یعنی یہ بزرگ اہل مدینہ کو تعلیم دیا کرتے تھے۔ استیعاب میں حضرت معاذؓ کے تذکرہ میں مذکور ہے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجا تو تعلیم قرآن کا بھی امر فرمایا تھا۔ غرض خود تعلیم دیا کرتے اور اکناف و اطراف میں اپنے صحابہ کو معلم بنا بنا کر بھیجا کرتے۔ سیر و تاریخ میں اس کا کافی ذخیرہ موجود ہی ہیں اس دور کے تعلیم و تدریس کی اہمیت کا صرف ایک نمونہ پیش کرنا ہے۔

عمر فاروقؓ کے دور میں تعلیم و تعلم قرآن کا ذوق و شوق اس قدر بڑھ گیا تھا کہ بعض جماعتوں نے اپنے شب و روز کا اسی کو ایک وظیفہ بنا لیا تھا۔

قرظۃ بن کعب فرماتے ہیں کہ جب ہمیں عمر فاروقؓ نے عراق کی طرف روانہ فرمایا تو ہمارے ساتھ ساتھ تشریف لائے اور فرمایا کہ تم جانتے ہو میں تمہیں رخصت کرنے کے لئے کیوں ساتھ ساتھ آرہا ہوں انھوں نے

کہا جی ہاں صرف ہماری دلجوئی کے لئے فرمایا کہ ہاں مگر ایک بات اور بھی ہے اور وہ یہ کہ تم عراق میں ایک ایسی جماعت دیکھو گے جس کی آواز حفظ قرآن کے مشغلہ میں شہد کی مکھیوں کی طرح ہر وقت آیا کرے گی، ان کو اپنے مشغلہ سے ہٹا کر حدیث کے مشغلہ میں نہ لگانا۔ (تذکرۃ الحفاظ)

غرض یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ حفظِ قرآن کا سلسلہ یونہی صرف عقیدۃً قائم ہوگیا تھا بلکہ اس کے لئے منظم درسگاہیں تھیں اور مناسب انتظامات بھی کافی طور پر کردیئے گئے تھے۔ پانچ وقت نمازوں پر متفرق سورتوں کی قرأت کا التزام ہی ایک ایسا انتظام تھا کہ قرآن کے ایک بڑے حصے کے محفوظ ہوجانے کے لئے کافی تھا اگرچہ پنجوقتہ نمازوں سے کچھ قرآن بچ جاتا تو شب کے نوافل میں آجاتا اور اگر اس سے بھی کچھ بچ رہتا، تو رمضان المبارک میں دور کرنے سے ختم ہوجاتا۔

آج بھی جو حفاظ دورانِ سال میں قرآنِ کریم کے ورد کا موقعہ نہیں پاتے وہ رمضان المبارک میں دور کرکے اس کی تلافی کرلیا کرتے ہیں۔ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی ہر سال جبرئیل علیہ السلام سے قرآن کا دور فرماتے اور جس سال آپ کی وفات ہوئی ہے اس سال دو مرتبہ دور فرمایا ہے۔ صحابہ کرام میں ایک جماعت ایسی تھی جو روزمرہ ختم قرآن کی اجازت طلب کرتی تھی مگر دربارِ نبوت سے عام طور پر اس کی اجازت نہیں ملی حضرت معاذؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعود تین دن سے کم میں قرآن ختم کرنا پسند نہیں فرماتے تھے۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تین دن سے کم میں قرآن ختم کرنے کی مجھے ممانعت فرمائی۔ قیس بن صعصعہؓ کو ۱۵ یوم میں ختم قرآن کی اجازت ملی۔ غرض موقعہ و محل کے اعتبار سے ہر شخص کو جدا جدا حکم ملا۔ صحابہ کرام کے ان سوالات سے ظاہر ہے کہ ان حضرات کا سوال سارے قرآن ہی کے متعلق تھا اور بلاشبہ اسی کے متعلق نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا جواب تھا جس سے ظاہر ہے کہ بہت سے صحابہ سارے قرآن کے حافظ تھے ورنہ قرآن کے کسی ایک حصہ کے پڑھنے کی اجازت طلب کرنیکا نہ کچھ مطلب ہوسکتا ہے اور نہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس کی ممانعت فرماسکتے ہیں۔ اس سے میری غرض

یہ ہے کہ اس طور پر مجموعِ قرآن کے حفاظ معلوم ہونے کا یہ ایک اور طریقہ بھی ہے۔

اس نظم و نسق کے بعد احادیث سے یہ بھی ثابت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے حفاظ کے لب و لہجہ کی بھی نگرانی فرمایا کرتے تھے چنانچہ ایک مرتبہ شب کے وقت آپ شہر میں تشریف لے گئے اور دیکھا کہ ابوبکر صدیقؓ آہستہ آہستہ تلاوت فرما رہے ہیں اور جب عمرؓ کے مکان سے گذرے تو ان کی آواز بلند سنی صبح کو فرمایا کہ ابوبکر ہم نے رات تمہاری آواز سُنی تھی بہت آہستہ پڑھتے ہو، عرض کیا کہ اسمعت من ناجیت جس سے سرگوشی کر رہا تھا اس کو تو سنا ہی رہا تھا حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ او قظ الوثنان واطرد الشیطان بلند آواز سے اس لئے پڑھ رہا تھا کہ سست لوگ بیدار ہو جائیں اور شیطان بھاگ جائے، ہر دو صاحبوں نے اپنے اپنے مزاج و مقام کے مناسب جواب دیا اس پر صاحبِ نبوۃ نے دونوں کی اصلاح فرمائی اور فرمایا کہ اے ابوبکرؓ تم ذرا اونچی آواز کرو اور اے عمرؓ تم ذرا نیچی کرو، یہ تعلیم و تربیت کی انتہا ہے کہ صرف تعلیم پر بس نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ نگرانی بھی کی جارہی ہے۔ پھر ان اسباب کے بعد قرآن محفوظ نہ ہوتا تو کیا ہوتا۔ تورات وانجیل کی محافظت کی جن اسباب نے مزاحمت کی وہ آپ نے سن لئے اور حفظِ قرآن کے جو اسباب قدرت نے مہیا کر دیئے وہ آپ نے اس مختصر تحریر میں ملاحظہ کر لئے دونوں کا موازنہ کر کے فیصلہ اپنے دل سے طلب کیجئے اگر پہلو میں منصف دل موجود ہو۔ (باقی آئندہ)

امام طحاویؒ

از جناب مولوی سید قطب الدین صاحب حسینی صابری، ایم اے (عثمانیہ)

مغربی علوم وفنون کی تعلیم اردو زبان میں عثمانیہ یونیورسٹی کی ایک ایسی جاذبِ توجہ خصوصیت ہے کہ عموماً لوگوں میں اس کی شہرت جو کچھ بھی پہنچی وہ اسی حیثیت سے پہنچی۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ عہدِ عثمانی کے اولوالعزمانہ تجدیدی کارناموں میں یہ ایک ایسا بے نظیر کارنامہ ہے کہ آج ہندوستان ہی نہیں بلکہ مشرق چاہے تو اس پر فخر کرسکتا ہے۔ فنونِ عامہ وفلسفۂ تاریخ، معاشیات، عمرانیات وغیرہ اور علوم حکمیہ وطبعیات کیمیا، حیوانیات ونباتیات وغیرہ سب کی تعلیم کا ابتدائی درجوں سے ایم۔ اے بلکہ ریسرچ (تحقیقاتی مدارج) تک اردو زبان میں کامیابی کے ساتھ منصۂ شہود پر لے آنا، کوئی معمولی اقدام نہیں ہے۔ اس کے دوررس نتائج کا اندازہ ابھی آسان نہیں ہے۔

لیکن اسی کے ساتھ بڑے رنج وافسوس کے ساتھ اس کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ اردو اردو کے ہنگاموں میں عثمانیہ یونیورسٹی نہیں بلکہ "الجامعۃ العثمانیہ" کی جو سب سے بڑی خصوصیت ہے عموماً عوام کو اس کی خبر بالکل نہیں میرا اشارہ جامعہ عثمانیہ کے شعبہ دینیات کی طرف ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ عثمانیہ یونیورسٹی کے شعبہ ہائے فنون وسائنس میں اس وقت جو تعلیم ہو رہی ہے زبان کے امتیاز سے اگر قطع نظر کر لیا جائے تو بلا کم وکاست ظاہراً وباطناً صورۃً ومعناً یہ وہی تعلیم ہے جو آج ہندوستان کے ہر صوبہ بلکہ ایک ایک صوبہ کے مختلف جامعات میں مروج ہے۔

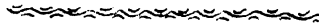
لیکن جامعہ عثمانیہ کے شعبۂ دینیات میں اسلامی علوم (قرآن وحدیث فقہ وکلام) کی تعلیم کا جو نیا قالب تیار کیا گیا ہے یعنی میٹرک تک طلبہ کو اسلامی علوم کے مضامین کے ساتھ ساتھ انگریزی ادب اور تاریخ، جغرافیہ، ریاضی سائنس وغیرہ کا وہی نصاب پڑھایا جاتا ہے جو فنون وسائنس کے طلبہ پڑھتے ہیں اور انٹرمیڈیٹ سے ان کو

اسلامی مضامین کے ساتھ ساتھ بی اے تک شعبۂ فنون کے طلبہ کے ساتھ انگریزی ادب اور عربی ادب کا پڑھنا اور ان میں امتحان دینا ضروری ہے، بی۔اے کے بعد اسلامیات کے مضامین چارگانہ (تفسیر حدیث، فقہ، کلام) میں سے کسی ایک مضمون میں ایم۔اے۔اور ایم۔اے کے بعد ڈاکٹریٹ کی ڈگری کے لئے ریسرچ کلاس (تحقیقاتی درجے) میں تعلیم حاصل کرنے کا باضابطہ نظم کیا گیا ہے۔ حکومت نے پوری فیاضی کے ساتھ ہر قسم کی ضروریات و لوازم اساتذہ و طلبہ کے لئے فراہم کئے ہیں۔ ظاہر ہے کہ جامعہ عثمانیہ کا یہ ایک ایسا امتیاز ہے کہ ہندوستان تو ہندوستان آج مصر و قسطنطنیہ، ایران و افغانستان جیسے اسلامی ممالک میں بھی اسلامی علوم کی تعلیم کا جہاں تک مجھے معلوم ہے اس خاص عصری طرز نو کے ساتھ شاید انتظام نہیں کیا گیا ہے۔

جامعہ عثمانیہ کے شعبۂ دینیات میں اسلامی علوم کی تعلیم کس طریقے سے دی جاتی ہے اس کا ایک اجمالی اندازہ آپ کو اس مقالہ سے ہو سکتا ہے جو برہان میں شائع ہو رہا ہے۔ جامعہ عثمانیہ کے امتحان، ایم اے میں قاعدہ یہ ہے کہ منجملہ آٹھ پرچوں کے امتحان کا ایک پرچہ "مقالہ" کا ہوتا ہے۔ جس مضمون میں امیدوار امتحان دینا چاہتا ہے اسی مضمون کے کسی عنوان پر ایک مقالہ بھی پیش کرنا ضروری ہے۔ یہ مقالہ جامعہ کے اساتذہ کی نگرانی میں طلبہ تیار کرتے ہیں۔ "امام طحاوی" کا یہ مقالہ جو اس وقت آپ کے سامنے پیش ہو رہا ہے۔ ایم۔اے کے ایک سابق طالب العلم عزیز محترم مولوی سید شاہ قطب الدین حسینی، ایم۔اے سلمہ اللہ تعالیٰ نے خاکسار کی نگرانی میں مرتب کیا ہے۔ جسے ۱۹۴۰ء کے امتحان میں انھوں نے پیش کیا تھا۔ قطب میاں حیدرآباد کے ایک مشہور مشائخ خاندان کے چشم چراغ ہیں، ان کے اس مقالہ سے جہاں ان کی دماغی و ذہنی کیفیت کا اندازہ ہوتا ہے اسی کے ساتھ ان لوگوں کو جو جامعہ عثمانیہ کے شعبہ دینیات اور اس کے خصوصیات سے ناواقف ہیں۔ اس کا بھی پتہ چلے گا کہ قدیم عربی مدارس میں اسلامی علوم کی تعلیم جس نہج پر اس وقت تک جاری ہے، اس میں اور جس جدید تجربہ کی طرف جامعہ عثمانیہ کے شعبۂ دینیات نے اقدام کیا ہے، دونوں میں کیا فرق ہے۔

آخر میں اس کا اظہار بھی ضروری ہے کہ مضمون پڑھنے والوں کو اس کا خیال بھی ضرور کرنا چاہئے کہ یہ

ایک نومشق طالب العلم کی پہلی کوشش ہے جسے مدیر صاحب برہان کی فرمائش پر شائع کرنے کی جسارت کی جارہی ہے۔ خاکسار۔ مناظر احسن گیلانی

(صدر شعبہ دینیات) جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن

میرے مقالہ کا عنوان امام ابوجعفر احمد بن محمد بن سلمۃ الازدی رحمۃ اللہ علیہ، اور فن حدیث کے متعلق ان کے خصوصی مجاہدات ونظریات ہیں۔ میں نے اپنے مضمون کو دو حصوں پر تقسیم کردیا ہے پہلے حصہ میں امام طحاویؒ کے کچھ شخصی حالات درج ہوں گے اور دوسرے حصہ میں فن حدیث کے متعلق ان کے بعض خصوصی کارناموں کا تذکرہ کیا جائیگا۔

حصۂ اوّل

نام ونسب | امام طحاوی کا نام احمد ہے، والد کا نام محمد اور دادا کا نام سلمۃ تھا، کنیت ابوجعفر، نسبی نسبت الازدی الحجری اور وطنی الطحاوی ہے۔ سن ولادت باختلاف آراء ۲۲۹ھ تا ۲۳۸ھ اور وفات بالاتفاق ۳۲۱ھ ہے خاندانی طور پر یہ شافعی تھے، لیکن بعض واقعات پیش آئے جن کی وجہ سے خاندانی مسلک کو ترک کرکے انھوں نے حنفی مذہب اختیار کرلیا۔ اور زندگی کا بڑا حصہ حنفی مذہب کی حمایت میں گذرا۔ اس سلسلہ میں "حدیث" کے شعبہ "متن" کے مطالب بیان کرنے اور مختلف روایتوں میں تطبیق دینے میں خدا نے ان کو ایسا کمال عطا کیا، جس کی نظیر اسلام کی تاریخ میں بمشکل پیش کی جاسکتی ہے۔ اسی تخصیصی کارنامے کے سلسلہ میں ان کی سب سے پہلی تصنیف معانی الآثار، اور سب سے آخری تصنیف مشکل الآثار ہے۔ درمیان میں مختلف علوم وفنون کے متعلق اور بھی ضخیم مجلدات میں انھوں نے اپنی یادگاریں چھوڑی ہیں جن کا ذکر مناسب مقام پر کیا جائے گا

امام طحاویؒ کا یہ تو اجمالی تذکرہ تھا، اب میں ان کے حالات پر ذرا تفصیلی طور پر کچھ بحث کرتا ہوں۔

الطحاوی دراصل طحا نامی مصر کے ایک گاؤں کی طرف نسبت ہے۔ السمعانی انساب میں طحا کے

متعلق لکھتے ہیں۔

قریۃ بأسفل ارض مصر من الصعید العمل	الصعید کے حصہ میں مصر کے نشیبی علاقہ کے ایک
فیہا الکیزان یقال لہا الطوبیۃ من	گاؤں کا نام ہے جہاں طوبیہ نامی کوزے سرخ
طین احمر۔ (۳۶۸ مطبوعہ جرمنی)	مٹی سے بنائے جاتے ہیں۔

مصر کی علمی دوستی تاریخ کا ایک اجمالی تذکرہ

واقعہ یہ ہے کہ اسلامی فتوحات کا دائرہ جب عہدِ فاروقی میں وسیع ہوا اور اتنا وسیع ہوا کہ چند ہی سالوں میں کسریٰ کے سارے مقبوضات اور قیصر کی حکومت کا ایک بڑا حصہ، ممالکِ محروسہ اسلامیہ میں داخل ہوگیا۔ قیصر ہی کی نگرانی میں اس وقت فرعون کی زمین مصر بھی تھی حضرت عمرو بن العاص مشہور صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ہاتھ پر مصر فتح ہوا اور مسلمان جوق درجوق اس ملک میں جاکر بسنے لگے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحابِ کرام میں جتنے نفوس طیبہ نے اس ملک کو اپنا وطن بنایا السیوطی نے اپنے مشہور رسالہ "در السحابہ" میں ان کی تعداد تین سو بتائی ہے۔ اسی سے صحابیوں کی اولاد اور دوسرے مسلمانوں کا اندازہ ہوسکتا ہے، اسی کے ساتھ ہمیں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ عہدِ صحابہ میں جتنے ممالک فتح ہوئے ان میں اگرچہ چند علاقے ایسے تھے جہاں علم وتہذیب کی کافی روشنی پائی جاتی تھی لیکن اس اعتبار سے مصر کا درجہ سب سے بلند تھا۔ اسی ملک میں مسلمانوں کو اسکندریہ کے مشہور دار العلوم اور اس کے متعلقہ اساتذہ و کتب خانوں کے دیکھنے، ان اساتذہ سے ملنے جلنے اور طور وطریقہ کے تجربہ کرنے کا موقع ملا۔ میری بحث بہت طویل ہوجائیگی اگر میں مصر کے قبل الاسلام علمی و تعلیمی حالات کی یہاں تفصیل کروں۔ بالفعل میرا صرف اتنا اشارہ ہی کافی ہے۔ مصر کی اس علمی و تعلیمی خصوصیت کا اقتضاء تو یہ تھا کہ مسلمان علوم[1] الاوائل کے مقابلہ میں

---

[1] تقدیری گردش کا ایک معمولی نمونہ یہ علوم الاوائل کا لفظ ہے معنی پرانے لوگوں کے علوم۔ مسلمانوں کو محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ جدید علوم کا ایک نیا سرچشمہ ہاتھ آیا تھا تو جدید علوم کے اس حصہ کو دنیا کے دوسرے علوم جو اس زمانہ میں مروج تھے یعنی حساب، ریاضی، فلسفہ، ہیئت منطق وغیرہ کو علوم الاوائل کہتے تھے لیکن چرخ نیلوفری کی گردش نے آج ان ہی دماغی علوم کو علوم جدیدہ کا خطاب عطا کیا ہے اور مسلمان جس علم کو جدید علم قرار دیتے تھے وہ تو خیر کیا باقی رہتا؟ (باقی ص ۲۹ پر)

محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لائے ہوئے علوم جدیدہ کی ترتیب وتبویب، تصنیف وتالیف میں جب مشغول ہوئے تو اس کام کا سہرا مصر اور مصری علماء کے سر بندھا، خصوصاً جب ہمیں یہ بھی معلوم ہے، کہ صحابہ اور تابعین کی ایک بڑی تعداد مصر پہنچ کر وہاں توطن پذیر ہوگئی تھی۔ خصوصیت کے ساتھ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ جو فقہاء مدینہ کے گویا امام ہیں۔ ان کے مشہور جانشین اور خلیفہ اور ان کے علم کے راوی حضرت نافع جن کا شمار سلسلۃ الذہب یعنی سنہری کڑیوں میں کیا جاتا ہے۔ محض تعلیم و تدریس کے لئے حضرت عمر ابن عبدالعزیز خلیفہ نے ان کا تقرر مصر میں کیا تھا۔ السیوطی لکھتے ہیں۔

بعثہ عمر بن عبدالعزیز الی مصر یعلمھم السنن فاقام بھا مدۃ۔ [۱] عمر بن عبدالعزیز نے ان کو مصر بھیجا تھا تاکہ لوگوں کو سنن کی تعلیم دیں۔ اسی لئے نافع وہاں (مصر) میں ایک مدت تک مقیم رہے۔

بہرحال نافع نے ایک مدت تک مصر میں اس علمی خدمت کو انجام دیا، اور ان کے حلقۂ درس سے بعض ایسے علماء نکلے، جن کا شمار ائمہ مجتہدین میں کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً حضرت لیث ابن سعد المصری الامام جن کے متعلق امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی جو امام مالک کے ارشد تلامذہ میں تھے لیکن اس کے باوجود لیث بن سعد کے متعلق ان کی منصفانہ رائے یہ تھی کہ

کان اللیث افقہ من مالک الا انہ ضیعہ اصحابہ۔ [۲] لیث حضرت امام مالک سے زیادہ فقیہ تھے لیکن لیث کو ان کے شاگردوں نے ضائع کر دیا۔

اس علمی جلالتِ قدر کے ساتھ لیث مصر کے دولتمندوں میں بھی امتیاز رکھتے تھے وہ ایک خاندانی جاگیردار یا زمیندار رئیس تھے، ان کی آمدنی تقریباً کئی لاکھ روپیہ سالانہ سے متجاوز تھی، علم و امارت دونوں قوتوں نے

(بقیہ حاشیہ ص ۲۸) آہ! اکثروں کی نگاہوں میں وہ علم کہلانے کا بھی مستحق نہیں۔ آج جامعہ عثمانیہ کے سوا ہندوستان کی عام تعلیم گاہوں سے قرآن وحدیث فقہ کلام کی تعلیم کو شہر بدر جو کیا گیا ہے آخر اس کی وجہ اس کے سوا اور کیا ہے کہ ان علوم کو علم ماننے کے لئے زمانہ تھا

(حاشیہ صفحہ ہذا) [۱] السیوطی ج ۱ ص ۱۱۹۔ [۲] حسن المحاضرہ ص ۱۲۰۔

مصر میں ان کے اقتدار کو اتنا مستحکم کر دیا تھا کہ گو حکومت کے کسی عہدہ پر سرفراز نہ تھے تاہم

كان نائب مصر و قاضيها من تحت اوامر الليث وكان اذا رابه من احد شئ كاتب فيه فيعزل ولقد اراده المنصور ان يوليه امرة مصر فامتنع [1]

مصر کا نائب خلیفہ (گورنر) اور مصر کا قاضی ہمیشہ لیث کے احکام کا تابع رہتا تھا۔ لیث کو کسی کا طرز عمل جب شک میں مبتلا کرتا تو (مرکز) کو لکھتے اور اسکو معزول کرا دیتے خلیفہ منصور نے چاہا کہ مصر کی گورنری ان کے سپرد کر دے لیکن انھوں نے انکار کیا۔

علم کی خدمات کے سلسلہ میں ان کے کارنامے مشہور ہیں۔ تاریخ کی اکثر کتابوں میں حضرت امام مالکؒ کے ساتھ ان کے دوامی حسنِ سلوک کے واقعات درج ہیں[2] خطیب نے لکھا ہے کہ اپنے حلقۂ درس کے طلبہ کے زیادہ تر مصارف کا انتظام یہ خود اپنی ذاتی آمدنی سے کرتے تھے۔ ان کی فراخ چشمی اور ذوقِ علم کا اندازہ اس واقعہ سے ہو سکتا ہے کہ موسم سرما میں طلبہ کو جو ناشتہ ان کے یہاں سے ملتا تھا اس میں علاوہ دوسری چیزوں کے بھنے ہوئے بادام کا ستو بھی ہوتا تھا۔

ان لوگوں کے لئے جو مدعی ہیں کہ مسلمانوں نے اپنے سارے علوم دوسری قوموں کے نقشِ قدم پر چلکر اور ان ہی کو دیکھ دیکھ کر مدون کئے ہیں۔ یہ واقعہ قابلِ غور ہے کہ مصر ہی اس زمانہ میں مشرق قریب کا سب سے بڑا علمی مرکز تھا۔ مسلمانوں کو یہاں رہنے سہنے کا بھی موقع ملا اور بڑے بڑے اہلِ علم نے یہاں اسلامی علوم کی خدمت بھی کی، لیکن باوجود اس کے اسلامی علوم یعنی قرآن و حدیث، فقہ میں سے کسی علم کے متعلق مصر کو سبقت حاصل نہ ہو سکی۔ باوجود اتنے سازوسامان کے وہ ان علوم میں مدت تک اسلام کے دوسرے علمی مرکزوں کا دست نگر بلکہ ماتحت رہا۔ مصر والوں کا اسلامی علوم کے متعلق جو حال رہا اس کا اندازہ اسی واقعہ سے ہو سکتا ہے

---

[1] حسن المحاضرہ ص ۱۲۱۔ [2] کہا جاتا ہے کہ امام مالک نے لیث کی خدمت میں ایک "صینیہ" (سینی) بھر کر کھجوریں تحفہ میں بھیجیں لیث نے طلائی اشرفیوں سے بھر کر اس صینیہ کو واپس کیا۔ ۱۲۔ ابن خلکان۔

کہ بیچارے لیث بن سعد نے مختلف علمی مرکزوں میں گھوم پھر کر بڑی محنت سے زہری، عطا بن ابی رباح وغیرہ جیسے جلیل القدر تابعین کے علوم کو حاصل کیا اور خود مصر میں بھی نافع مولیٰ ابن عمر سے ان کو بہت کچھ ذخیرہ ہاتھ آیا۔ لیث نے اس کے بعد جیسا کہ میں نے عرض کیا اپنی ساری مالی قوت اشاعت علم میں صرف کردی، لیکن پھر بھی امام شافعی کی شہادت ہے کہ ان کے شاگردوں میں کوئی اس قابل تو کیا ہوتا کہ خود کچھ کرتا دھرتا۔ اتنا بھی ان لوگوں سے نہ ہو سکا کہ لیث کے سرمایہ ہی کو برباد ہونے سے بچا لیتے۔

مگر اس کے مقابلہ میں اسلامی قوانین ومسائل کی بنیاد کہاں پڑتی ہے، ٹھیک اسی جگہ جو بالکل مسلمانوں کی اپنی بنائی ہوئی خاص نوآبادی تھی یعنی کوفہ جس میں زیادہ تر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب یا عرب کے مختلف قبائل کے فوجی سپاہی تھے یعنی کل کے کل ان ہی لوگوں سے کوفہ آباد ہوا تھا جنھیں غیر اقوام کے اہل علم سے تو خیر، شاید عوام سے بھی زیادہ ملنے جلنے کا کم ہی اتفاق ہوتا تھا اور کوفہ کے ساتھ ساتھ دوسرا مقام جہاں ہم اسلامی علوم کی گرم بازاری محسوس کرتے ہیں وہ مدینہ منورہ ہے یعنی ان ہی دونوں شہروں میں تقریباً ایک ہی زمانہ میں فقہ حنفی اور فقہ مالکی کی تدوین کا کام شروع ہوا، مدینہ میں بھی یہ کام اس وقت شروع ہوا، جب پائے تخت وہاں سے منتقل ہو کر دمشق اور بغداد چلا گیا۔ یونہی عرب میں غیر اقوام کے لوگوں کی آمد ورفت کا سلسلہ کم تھا۔ پھر جب مدینہ منورہ نے بجائے سیاسی مرکز ہونے کے مسلمانوں کا صرف ایک مذہبی اور دینی مرکز ہونے کی حیثیت اختیار کرلی تو اس وقت مسلمانوں کے سوا غیر قوموں کے افراد کو اس سے کیا دلچسپی باقی رہ سکتی تھی، یہ خدا ساز بات تھی کہ مسلمانوں کی محنتوں اور جانفشانیوں پر خاک ڈالنے کے لئے جو یہ مفروضہ گھڑا جانے والا تھا کہ ارسطو کے ان قلیوں نے علوم الاوائل اور فنون پارینہ ہی کے متعلق نہیں بلکہ اپنے علوم وفنون میں بھی انھوں نے دوسروں کی صرف نقل اتاری ہے حتیٰ کہ اسی بنیاد پر کہا جاتا ہے کہ مسلمانوں کا قانون رومن لا اور دستور ایران کو سامنے رکھ کر بنایا گیا ہے لیکن تراشنے والوں نے کبھی یہ بھی سوچا کہ اگر یہی واقعہ ہوتا تو اسلامی قانون کی تدوین کی ابتدا، بجائے کوفہ اور مدینہ منورہ کے اسکندریہ اور فسطاط یا مدائن اور بغداد میں ہوتی۔ کچھ نہیں تو صرف ایک ہی

تاریخی حقیقت ان ہرزہ سرائیوں کی تردید کے لئے کافی ہوسکتی ہے۔ خیر یہ تو ایک تمہیدی ضمنی بات تھی، میں کہنا یہ چاہتا تھا کہ گو مصر اس عہد میں اگر ساری دنیا کا نہیں تو کم از کم افریقہ و یورپ اور ایشیا کے ان علاقوں کا جنھیں موجودہ زمانہ میں مشرقِ قریب کے نام سے موسوم کرتے ہیں، تمام علوم قدیمہ کا سب سے بڑا مرکز تھا لیکن خود اس سرزمین میں مسلمانوں کے علوم جدیدہ کے متعلق کوئی قابلِ ذکر کام ایک مدت تک انجام نہ پاسکا۔ لیث بن سعد نے کوشش بھی کی، لیکن کوشش بارآور نہ ہوئی، یہی وجہ ہے کہ مصر دوسروں کی تو کیا رہنمائی کرتا خود اپنی رہنمائی میں بھی ہمیشہ باہر کے علمار کی آرار کا محتاج رہا۔ حالانکہ مصر کے سوا ابتدائی صدیوں میں اسلام کے تمام مرکزی مقامات کے مسلمان عموماً خود اپنے قطر کے امام ہی کی پیروی کرتے تھے، مدینہ منورہ، مکہ معظمہ، کوفہ، بصرہ، شام، سب کا یہی حال تھا۔ ان سب کے مقابلہ میں بیچارہ اسکندریہ کے دار العلوموں اور کتب خانوں والا ملک ایسا بدقسمت ملک تھا جو عموماً کسی بیرونی عالم کے اتباع پر مجبور تھا۔ ابتدائً اس ملک پر شام کے امام اوزاعی اور مدینہ منورہ کے امام حضرت امام مالکؒ کا اثر رہا۔ لیکن ابنِ وہب، ابنِ قاسم، ابن الفرات، اشہب، عبداللہ بن الحکم، اصبغ، مالکی مذہب کے ان علمار کا جن میں بعض امام مالک کے براہِ راست شاگرد تھے اور بعض بالواسطہ۔ ان لوگوں نے اس ملک پر اپنے علم و فضل کا ایسا سکہ قائم کیا کہ مدت تک یہاں پھر کسی دوسرے ائمہ کے خیالات کی اشاعت نہ ہوسکی۔

کہتے ہیں کہ سب سے پہلے حنفی فقیہ جو اس ملک میں قاضی بن کر داخل ہوئے وہ اسمٰعیل بن سمیع الکوفی السابری تھے جو باوجودیکہ بخاری و مسلم[۵۱] کے رواۃ میں ہیں لیکن چونکہ امام ابوحنیفہؒ کے فتویٰ پر عمل کرتے تھے اور مصر میں اس زمانہ تک لوگ (امام ابوحنیفہؒ اور ان کے مسلک سے ناواقف تھے۔ اس بنا پر مصری ان سے سخت ناراض ہوئے، بالآخر حکومت جس کا پائے تخت اس وقت بغداد منتقل ہوچکا تھا، اس کو لیث بن سعد کے توسط سے مجبور کیا گیا، کہ اس حنفی قاضی کو مصر سے واپس بلا لیا جائے۔ لیث نے اس سلسلہ میں جو مراسلہ بھیجا تھا السیوطی نے بجنسہ اسے اپنی کتاب میں نقل کیا ہے۔

یا امیر المومنین انک ولیتنا رجلا   اے مسلمانوں کے امیر! تم نے ہم پر ایسے آدمی کو نگران مقرر

۵۱ یہ مسلم کے رواۃ میں ہیں بخاری نے ان کی روایت نہیں کی (برہان)

یکید سنۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین اظہرنا۔ کیا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے ساتھ بھی لوگوں کے سامنے چال چلتا ہے۔

لیکن اس شکایت کے ساتھ خط کے آخر میں اس کی شہادت ادا کی گئی تھی کہ

ما علمنا فی الدینار والدراہم الا خیرا یعنی رشوت کے لین دین سے ان کا دامن پاک ہے۔

بہرحال جہاں تک مجھے معلوم ہے اسمٰعیل بن سمیع مصر کے پہلے حنفی عالم ہیں جنھیں امام لیث کی تحریک سے عہدۂ قضا سے دست بردار ہونا پڑا۔ اس موقع پر ابن خلکان کا یہ بیان قابلِ ذکر ہے۔

رأیتُ فی بعض المجامیع ان اللیث کان حنفی المذہب بعض (مجامیع) میں میں نے دیکھا کہ لیث حنفی المذہب تھے۔

مذکورہ بالا مکتوب اگر صحیح ہے تو لیث کا حنفی المذہب ہونا عجیب ہے ؎ واللہ آیاتٌ بالاعاجیب۔

خیر یہ ایک تاریخی مسئلہ ہے جس کی تحقیق اپنے مقام پر ہونی چاہئے۔ قاضی اسمٰعیل کے چلے جانے کے بعد پھر مصر میں وہی مالکیوں کا زور قائم رہا۔ یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ہم جس زمانہ کے حالات بیان کر رہے ہیں، یہ اسلامی حکومت کے شباب کا عہد تھا، مسلمانوں کے پاس اگرچہ قرآن و حدیث اور آثارِ صحابہ کا ایک بڑا ذخیرہ موجود تھا لیکن آئے دن بکثرت ایسے حوادث و واقعات پیش آتے رہتے تھے جن کے لئے ہر دن ایک نئے فقہی جزئیہ کی ضرورت ہوتی تھی۔ مشہور ہے کہ ضرورت ایجاد کی ماں ہے اسی ضرورت نے ہر ملک میں ایک ایسے گروہ کو پیدا کر دیا تھا، جو ان پیش آنے والے حوادث کے متعلق قرآن و حدیث و آثار صحابہ کو پیش نظر رکھکر قوانین پیدا کرتا رہتا تھا، ابتدا میں تو یہی تین چیزیں اساس اور اصول کی حیثیت سے استعمال کی جاتی تھیں لیکن جوں جوں زمانہ آگے بڑھتا جاتا تھا، ان فقہا کے مجتہدات بھی ان کے مکتب خیال کے ماننے والے علما اور ان کے تلامذہ میں ایک اساسی اصول کا درجہ حاصل کرتے جاتے تھے، یوں ہی ہر متقدم کے اقوال و نظریات متاخر کے لئے حجت بن جاتے تھے، اور ان تفریعات سے تفریعات، تفریعات سے استخراجات کا سلسلہ اس طرح جاری ہو جاتا تھا بلکہ اس کا سلسلہ اب تک جاری ہے۔

جیسا کہ میں نے عرض کیا مصر دوسری صدی میں مالکی علمار کے ممتاز افراد کا ایک مرکزی مقام بنا ہوا تھا۔ چند ہی دنوں میں ابن قاسم، اشہب، عبداللہ بن الحکم، جیسے جلیل القدر ائمہ جن میں بعض ایک دوسرے کے معاصر تھے اس ملک میں پیدا ہوئے، ان میں اکثر امام مالک کے تلامذہ تھے یا ان کے شاگردوں کے شاگرد تھے، ان میں سے ہر ایک نے امام مالکؒ کے مجتہدات و استنباطی مسائل و تفریعات کے ساتھ ساتھ خود بھی زندگی کے ہر شعبہ میں جزئیات کا ایک بحر بیکراں پیدا کر دیا تھا، نتیجہ یہ ہوا جیسا کہ ہمیشہ ایسے موقع میں ہوتا ہے کہ قرآن اور حدیث و آثار صحابہ جو اسلامی قوانین کے حقیقی منابع اور سرچشمے ہیں، ان سے لوگوں کی توجہ بتدریج ہٹتی رہی اور اب قال ابن قاسم، قال اشہب، الیہ ذہب سحنون، بہ اخذ اصبغ، یہی علم رہ گیا اور ان ہی کے اقوال سے جزئیات کا پیدا کرنا اجتہاد قرار پایا، مالکیوں کے مذکورۂ بالا علمار میں سے تقریباً سب ہی اصحاب تصنیف و تالیف ہیں اور ہر ایک کے تصنیفی ذخیروں کی تعداد ہزارہا صفحات سے متجاوز تھی جس کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں ہے صرف ابن قاسم کی مدونہ جو مطبوعہ ہو چکی ہے، ان لوگوں کے تصنیفی ذوق و شوق کے اندازہ کے لئے کافی ہے حالانکہ ان میں زیادہ تر امام مالک ہی کے اجتہادات درج کئے گئے تھے۔ ملک کی ضرورت کے سوا ایک اور چیز بھی تھی جو ان بزرگوں کو نئی نئی موشگافیوں پر آمادہ کرتی تھی، وہ علم کی وہی خصوصیت ہے جس سے اہل علم کا شاید ہی کوئی طبقہ کسی زمانہ میں محفوظ رہا ہو۔

امام اشہب اور امام ابن قاسم دونوں کا امام مالکؒ کے ارشد ترین تلامذہ میں شمار ہے۔ تقویٰ و طہارت زہد و عبادت میں ہر ایک بلند مقامات کا مالک تھا لیکن ابن خلکان نے لکھا ہے کہ دونوں میں مقابلہ رہتا تھا[۱]۔ ان علمی رقابتوں اور معاصرانہ چشمکوں کا یہی نتیجہ تھا کہ ہر ایک اپنے حلقہ ہائے درس میں نئے نئے پیچیدہ سوالات پیدا کرتا اور شاگردوں کو حکم دیتا کہ ذرا ان کے جوابات ان دوسرے عالم صاحب سے تو پوچھ کر آؤ، یا خود بخود لوگ ان سوالات کو دوسرے علمار تک پہنچاتے۔ اختلاف طبائع، معلومات اور دوسرے اسباب کی بنا پر بسا اوقات جوابات مختلف ہوتے اور بالآخر یہی اختلاف مباحث کے ایک طویل سلسلہ کا سبب بن جاتا۔

[۱] ج ۱ ص ۷۸۔

بہرحال مصر بھی اسی حال میں مبتلا تھا، ہر طرف فقہِ مالکی کے ماہرین پھیلے ہوئے تھے۔ اوران کا زیادہ وقت ان ہی فقہی جزئیات اور تفریعات کے حل کرنے میں بسر ہورہا تھا کہ ٹھیک ان ہی دنوں میں حق تعالیٰ نے سرزمین حجاز میں ایک نئے دل ودماغ کے آدمی کو علمی بلندی عطا کی، یوں تو اسلامی ممالک کا گوشہ گوشہ اہل علم سے بھرا ہوا تھا لیکن اس نوجوان عالم کو علاوہ دماغی اور ذہنی خصوصیتوں کے ایک قدرتی خصوصیت یہ حاصل تھی کہ ان کا نسبی تعلق قبیلۂ قریش، اور قریش میں بھی اس خانوادہ سے تھا جس کا سلسلہ کئی پشتوں کے بعد سرورکائنات صلی اللہ علیہ وسلم سے مل جاتا تھا۔ میری مراد حضرت امام شافعیؒ سے ہے جن کا پورا نام ابوعبداللہ محمد بن ادریس بن عباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبید بن عبدیزید بن ہاشم بن عبدالمطلب بن عبدمناف ہے۔ یعنی دسویں پشت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کا نسب متصل ہوجاتا ہے۔

امام شافعیؒ کہاں پیدا ہوئے، اس میں تو بہت کچھ اختلاف ہے۔ عموماً غزہ (فلسطین) کو ترجیح دی جاتی ہے تاہم اتنا یقینی ہے کہ دو ہی سال کی عمر میں وہ مکہ پہنچا دیئے گئے۔ یہیں قرآن یاد کیا اور بالآخر تحصیلِ علم کے لئے حضرت امام مالکؒ کے پاس مدینہ منورہ حاضر ہوئے اور ایک زمانہ ان کی خدمت میں گذارا۔ طالب علم کی یہ پہلی مثال تھی کہ پڑھنے سے پہلے امام شافعیؒ نے امام مالک کی کتاب موطا زبانی یاد کرلی تھی۔ جب پڑھنے کے لئے امام مالک کے پاس حاضر ہوئے انھوں نے کتاب کھولنے کا حکم دیا، بولے زبانی سُناتا ہوں، کہا جاتا ہے کہ امام شافعیؒ کے اس رنگ کو دیکھکر امام مالکؒ نے اسی وقت بھانپ لیا کہ یہ لڑکا کچھ ہونے والا ہے۔ بولے ان یك احد یفلح فھذا الغلام (اگر کوئی کامیاب ہوسکتا ہے تو یہ وہی لڑکا ہے)

یہاں امام شافعیؒ دوسرے علماء فقہ وحدیث کے درس میں بھی حاضر ہوتے رہے بالآخر استاذ (امام مالکؒ) کی وفات کے پندرہ سولہ سال بعد یہ مستقل طور پر قیام کرنے اور اپنا خاص نقطۂ نظر جو اس عرصہ میں مختلف اساتذہ اور ملک کے عام حالات کے دیکھنے سے ان میں پیدا ہوا تھا اس کی اشاعت کے لئے اسلامی پائے تخت بغداد پہنچے۔ بغداد میں اس وقت حنفی فقہا کا طوطی بول رہا تھا۔ کیونکہ یہ وہی زمانہ ہے جب ہارون الرشید نے قاضی

ابو یوسفؒ کو محکمۂ عدالت کے کلی اختیارات اس طور پر سپرد کر دیئے تھے کہ ممالک محروسہ میں کسی قاضی کا تقرر بغیر ان کی مرضی اور حکم کے نہیں ہو سکتا تھا۔ علامہ تیمور پاشا مصری لکھتے ہیں۔

لما قام هارون الرشيد في الخلافة	جب خلافت کے منصب پر ہارون پہنچا تو اس نے قضار کا
ولى القضاء الى ابى يوسف صاحب ابى حنيفة	کام ابو یوسفؒ کو جو ابو حنیفہؒ کے شاگرد تھے سپرد کر دیا یعنی ۱۷۰ھ
بعد سنة سبعين ومائة فاصبحت	میں یہ سپردگی عمل میں آئی۔ اس کے بعد قاضیوں کے مقرر کرنے
تولية القضاء بيده فلم يكن يولى	کا اختیار امام ابو یوسفؒ کے ہاتھ میں آگیا، عراق، خراساں شام
ببلاد العراق وخراسان والشام	مصر اور افریقہ کی آخری حدود تک جہاں تک عباسیوں کی حکومت
ومصر الى اقصى عمل افريقية الا من	تھی، ان ممالک میں ہارون کسی کو قاضی مقرر نہیں کرتا تھا لیکن
اشار به ۔	صرف اسی کو جس کے متعلق ابو یوسفؒ اشارہ کرتے۔

اس کے بعد ظاہر ہے عباسی حکومت کے تمام عدالتی محکموں پر حنفی فقہار کا تسلط ایک قدرتی بات تھی اور یہ تو فقہ کا حال تھا۔ باقی پھر علم حدیث تو بغداد اس زمانہ میں بڑے بڑے ممتاز محدثین مثلاً امام احمد بن حنبل یحیٰی بن معین جیسے بزرگوں سے معمور تھا، کہا جاتا ہے کہ امام شافعیؒ نے اپنا نقطۂ نظر جب بغداد میں پیش کیا تو اور تو اور حدیث کے سب سے بڑے امام احمد بن حنبلؒ کو بھی ابتداءً ان کا طریقہ پسند نہ آیا۔ ابن خلکان نے یحیٰی بن معین کا قول نقل کیا ہے۔

كان احمد بن حنبل ينهانا عن الشافعي[1] احمد بن حنبلؒ ہم لوگوں کو امام شافعیؒ کے پاس آنے جانے سے منع کرتے تھے

اسی لئے دو سال قیام کرنے کے بعد پھر مکہ معظمہ واپس ہو گئے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنے لئے انھوں نے وہاں کوئی گنجائش نہ پائی لیکن اصلاح کا جو جذبہ ان میں متلاطم تھا اس نے پھر دوبارہ قسمت آزمائی پر آمادہ کیا اور پھر بغداد آئے۔ اس مرتبہ انھوں نے اپنے خیالات کو کتاب کی شکل میں قلم بند کرنا شروع کیا، خیال

---

[1] ابن خلکان ج ۱ ص ۴۴۸۔

گزرتا ہے کہ تحریر کے ذریعہ سے اپنے منشار کی تعبیر میں وہ کامیاب ہوئے حتیٰ کہ خود امام احمد بن حنبلؒ بھی ان کے انتہائی نیازمندوں میں شامل ہوگئے، بیان کیا جاتا ہے کہ احترام کی آخری شکل یہ تھی کہ بغداد کی سڑکوں پر علانیہ امام احمد امام شافعی کے خچر کے پیچھے پیچھے تشریف لے جاتے تھے۔ مگر بغداد کا میدان ان کو پھر بھی تنگ نظر آیا اور وہ کسی ایسے مرکز کی تلاش میں تھے، جہاں اب تک اسلامی علوم پر مجتہدانہ کام نہ ہوا تھا۔

میں عرض کرچکا ہوں کہ اسلامی ممالک میں یہ خصوصیت صرف مصر کو حاصل تھی اب تک وہ بیرونی علماء کا دینی اور قانونی زندگی میں دستِ نگر تھا، امام کی عمر اس وقت جب مصر کی طرف روانہ ہوئے، کل ۳۸ سال کی تھی گویا اسی سرزمین کے لئے خدا نے ان کو پیدا کیا تھا مسلسل ۲۰ سال تک اس ملک میں وہ اپنے خصوصی نظریات اور مجتہدات کی اشاعت درساً و تصنیفاً فرماتے رہے اور مصر ہی کی سرزمین میں بالآخر آسودہ ہوئے [1]

امام شافعی کا خاص نقطۂ نظر کیا تھا؟ اس کا جواب اتنا آسان نہیں ہے کہ کسی مختصر مقالہ کے تمہیدی بیان میں اس کی تفصیل کی جائے، تاہم جیسا کہ میں نے کہا تھا کہ مصر ہو یا بغداد، مدینہ منورہ ہو یا مکہ، ان تمام مرکزی مقامات میں دو ہی قسم کے علمی حلقے پائے جاتے تھے۔ ایک حلقہ فقہار کا تھا اور انہی کا اثر ملک اور حکومت پر زیادہ تھا کیونکہ دینی زندگی کے لئے عوام کو اور قانونی ضرورتوں کے لئے حکومت کو ان ہی کی طرف رجوع کرنا پڑتا تھا اور ان کا مشغلہ یہی تھا کہ اپنے اپنے اساتذہ اور ائمہ کے اقوال کو اصل قرار دیکر نئے حوادث و واقعات کے متعلق جزئیات پر جزئیات نکالتے چلے جاتے تھے۔ ہر پچھلا اپنے پہلوں کے قول کو بطور حجت اور دلیل کے استعمال کررہا تھا۔ اور دوسرا طبقہ محدثین کا تھا جو سندوں کے ذریعہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ و تابعین کے اقوال و افعال نقل کیا کرتا تھا، ان کی توجہ متن سے زیادہ اسناد کی طرف مبذول رہتی تھی۔ امام شعبیؒ جیسے محدثین خود کہا کرتے تھے۔

انا لسنا بالفقهاء ولکنا سمعنا الحدیث فرویناه للفقهاء (تذکرۃ الحفاظ للذہبی) ہم لوگ فقہا نہیں ہیں بلکہ ہماری حیثیت یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہم سنتے رہتے ہیں پھر فقہا کے سامنے ان ہی حدیثوں کو روایت کردیتے ہیں۔

[1] امام شافعیؒ کی عمر وفات کے وقت کل چون سال کی تھی ۱۵۰ھ میں آپ کی ولادت عمل میں آئی اور ۲۰۴ھ میں وفات واقع ہوئی۔

گو ان بزرگوں کا احترام ملک میں سب ہی کرتے تھے لیکن نہ پبلک کی کوئی ضرورت براہِ راست ان سے وابستہ تھی اور نہ حکومت کی غرض، یہی حال تھا جس میں امام شافعیؒ نے اسلامی ممالک کو پایا، ان کو خدا نے حدیث کے ذخیروں کے حاصل کرنے کا بھی کافی موقع دیا تھا اور فقہا کے حلقوں میں بھی انھوں نے اپنی عمر کا ایک حصہ گذارا تھا، فقہا کا قرآن و حدیث سے عملاً بے توجہ ہو کر صرف اپنے اساتذہ اور ائمہ کے اقوال میں ہمہ تن غرق ہو جانا اور محدثین کا حدیثوں کے متن سے بے پرواہ ہو کر صرف سند کے قصوں میں الجھے رہنا یہ دونوں باتیں ان کو ناپسند ہوئیں انھوں نے ایک نئی راہ یہ نکالی کہ حوادث و واقعات کے سلسلہ میں بجائے اپنے استادوں کے اقوال کے کیوں نہیں براہِ راست قرآن و حدیث ہی کے متون میں غور کر کے نتیجہ حاصل کیا جائے۔

ظاہر ہے بیشمار جزئیات و لا محدود مسائل میں سے ہر ایک مسئلہ کے لئے قرآن کی آیت یا صحیح حدیث پیش کرنے کی کوشش کرنا کوئی آسان کام نہ تھا لیکن امام نے کمر ہمت چست کی اور جہاں تک ممکن ہو سکا قرآنی آیات اور حدیث کے ذخیروں سے نفع اٹھانا شروع کیا[1]۔ ان کے اس طرزِ عمل نے سب سے پہلا انقلابی اثر جو پیدا کیا وہ یہ تھا کہ بیچارے محدثین جو اب تک ملک میں صرف ایک مقدس تبرک کی حیثیت رکھتے تھے اچانک ان کا علم کارآمد اور نتیجہ خیز ہو گیا۔ اسی لئے امام شافعیؒ کی کوششوں کا خلاصہ امام زعفرانی نے یہ بیان کیا ہے کہ۔

---

[1] امام شافعیؒ نے اپنے ہم عصر علماء کے مقابلہ میں جو نئی راہ نکالی تھی اس کا اندازہ خطیب کی اس روایت سے بھی ہو سکتا ہے جو ابو الفضل زجاج کے حوالہ سے اپنی تاریخ بغداد میں خطیب نے نقل کیا ہے روایت یہ ہے۔

لما قدم الشافعی الی بغداد کان فی الجامع	جن دنوں امام شافعی بغداد پہنچے تو اس زمانہ میں جامع بغداد میں تقریباً
اما نیف واربعون حلقۃ او خمسون حلقۃ فلما	چالیس یا پچاس حلقے درس کے قائم تھے لیکن جب شافعی بغداد آئے اور
دخل بغداد ما زال یقعد فی حلقۃ حلقۃ	ہر ہر حلقہ میں بیٹھکر کہنا شروع کیا اللہ یہ کہتا ہے اللہ کے رسول یہ کہتے
وھو یقول لھم قال اللہ وقال الرسول وھم	ہیں۔ اور دوسرے علماء کہا کرتے تھے میرے اصحاب یعنی اساتذہ نے
یقولون قال اصحابنا حتی ما بقی فی المسجد	یوں کہا ہے نتیجہ یہ ہوا کہ امام شافعیؒ کے حلقہ کے سوا کوئی
حلقۃ غیرہ (تاریخ بغداد ج ۲ ص ۶۹)	حلقہ باقی نہ رہا۔

کان اصحاب الحدیث رقوداً حتی جاء الشافعی فایقظھم فتیقظوا۔ [1] حدیث والے سوئے ہوئے تھے یہاں تک کہ امام شافعیؒ آئے اور انھوں نے محدثین کو جگایا تب وہ جاگ پڑے۔

اور اب ان کو اپنی محنتوں کا ثمرہ ملنے لگا، غالباً امام احمد بن حنبلؒ امام شافعی سے شروع میں اس لئے بدگمان ہوئے ہوں گے کہ بزرگوں کے اقوال پر وہ اعتماد نہیں کرتے لیکن ان کی تحریروں کو پڑھکر جب ان کو محسوس ہوا کہ یہ تو حدیث کی قیمت پیدا کر رہے ہیں تو بدگمانی جاتی رہی اور ان کے بڑے زبردست حامیوں میں ہوگئے ابن خلکان نے امام احمدؒ کا یہ قول نقل کیا ہے۔

لم اعرف ناسخ الحدیث من منسوخہ حتی جالست الشافعی [2] یعنی حدیث کے منسوخ حصہ کو ناسخ حصہ سے الگ کرنیکا ڈھنگ اس وقت تک مجھے معلوم نہ ہوا جب تک امام شافعی کے پاس میرا اٹھنا بیٹھنا نہ ہوا تھا۔

بہرحال گذشتہ بالا اصول کو لیکر امام شافعیؒ مصر پہنچے جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں مصر پر مالکیوں کا اقتدار قائم تھا۔ درمیان میں ایک حنفی فقیہ اسمٰعیل آئے بھی تو پبلک نے ان کو ناپسند کیا، اور باوجود دیانت پر بھروسہ کرنے کے ان کے قیاسی طریقہ کو مصریوں نے اچھی نگاہ سے نہیں دیکھا۔ اور واقعہ بھی یہی ہے کہ فقہ حنفی کے متعلق یہ وہ غلط العام بدگمانی ہے جس میں تقریباً ہر وہ شخص شروع میں مبتلا ہوجاتا ہے جس کی امام کے اصول اور ان کی نظر کی گہرائیوں تک رسائی نہیں ہوتی، جس کا اثر اب تک باقی ہے مصری بھی اس بدگمانی کے شکار تھے اور مدت تک سوءظن کے اس مرض میں گرفتار رہے۔

یہی وجہ ہوئی کہ امام شافعیؒ جب مصر پہنچے تو ان کا مقابلہ براہ راست جن لوگوں سے ہوا وہ ان کے استاد امام مالک ہی کے تلامذہ اور متبعین تھے، امام مالک کے فقہ کا بڑا حصہ مدینہ منورہ کے فقہاء سبعہ اور اہل مدینہ کے عمل پر مبنی تھا، یا یوں کہئے کہ مدینہ کے عملی رسم و رواج کو اپنے فتووں میں امام مالک بہت زیادہ اہمیت دیتے تھے مالکی علماء اپنے دعوی کو ثابت کرنے کے لئے نہ چنداں قرآنی آیت پیش کرنے کی ضرورت سمجھتے تھے اور نہ صحیح حدیث

---

[1] ابن خلکان ص ۴۴۷۔ [2] ایضاً ص ۴۴۷۔

کی، فقہاء مدینہ کے اقوال ثبوت کے لئے کافی خیال کئے جاتے تھے۔ ان لوگوں کے سامنے امام شافعیؒ یہ اعلان کرتے تھے کہ صرف تبع تابعین یا تابعین ہی نہیں بلکہ صحابی بھی معصوم نہ تھے۔ اس لئے "معصوم" قانون کے لئے "معصوم اساس" کی ضرورت ہے وہ کتاب و سنت کے سوا اور دوسری چیز کیسے ہو سکتی ہے؟ کہا جاتا ہے کہ کبھی کبھی صحابہ تک کے متعلق امام شافعیؒ "نحن رجال وھم رجال" کہہ اٹھتے تھے (یعنی وہ بھی آدمی تھے اور ہم بھی آدمی ہیں)۔ جن لوگوں کے نزدیک ان ہی رجال کے اقوال کا محل استدلال میں پیش کر دینا کافی خیال کیا جاتا ہو، ظاہر ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اس طرز عمل کا ان پر کیا اثر مرتب ہوتا ہوگا۔ انتہا یہ ہے کہ اشہب جو مصر میں امام شافعیؒ سے پہلے امام خیال کئے جاتے تھے باوجودیکہ امام شافعیؒ کے استاد بھائی تھے اور فقیہ ہونے کی حیثیت سے امام شافعیؒ تک ان کے متعلق یہ تصدیق کرتے تھے کہ

ما اخرجت مصر افقہ من اشھب لولا طیش فیہ۔[۱] — مصر کی سرزمین اشہب سے زیادہ فقیہ آدمی نہ پیدا کر سکی، کاش! اس میں طیش کا جزء نہ ہوتا (غالباً مغلوب الغیظ تھے)۔

مگر اشہب کے اس طیش کا حال امام شافعیؒ کے مقابلہ میں بالآخر یہاں تک پہنچ گیا تھا کہ علمی نوک جھونک سے گذر کر وہ امام کے حق میں بددعائیں کرتے تھے چنانچہ خود ان کے رفیق درس عبداللہ بن الحکم کا بیان ہے کہ

سمعت اشھب یدعوا علی الشافعی بالموت[۲] — میں نے اشہب سے سنا کہ وہ امام شافعیؒ کی موت کی دعا کرتے تھے۔

امام شافعی کو بھی ان کی اس بددعا کی خبر پہنچی تو یہ شعر پڑھنے لگے۔

تمنی رجالٌ ان اموت وان امت — فتلک سبیل لست فیھا باوحد

یعنی بعض لوگوں کی آرزو ہے کہ میں مر جاؤں اور میں اگر مر گیا تو یہ کوئی ایسی راہ نہیں ہے جس پر میں تنہا ہوں۔

لیکن جس مصر کو حنفی فقہ سے اس لئے متنفر کیا گیا تھا کہ اس میں سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ داؤ پیچ کیا جاتا ہے اب اسی سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لیکر سمجھایا جاتا تھا کہ معصوم کے مقابلہ میں غیر معصوم

---

[۱] حسن المحاضرہ ج ۱ ص ۱۲۲۔ [۲] ابن خلکان ج ۱ ص ۷۸۔

ہستیوں کا قول وفعل کیسے حجت ہوسکتا ہے مالکی فقہاء نے مقابلہ کرنا چاہا لیکن امام اشہب کے مذکورہ بالا طرزِ عمل ہی سے معلوم ہوتا ہے کہ جب وہ کوسنے پر اتر آئے تو مقابلہ کے میدان میں کیا ٹھہر سکتے تھے آخر یہی ہوا کہ مصریوں پر روز بروز حضرت امام شافعیؒ کا اقتدار بڑھنے لگا اور آخر میں انتہا یہ ہوگئی کہ اشہب اور ابن وہب جیسے مالکی ائمہ و اساطین کے سب سے بڑے چہیتے شاگرد محمد بن عبداللہ بن الحکم نے مالکی طریقۂ اجتہاد کو ترک کرکے امام شافعیؒ کے مسلک کو اختیار کر لیا اور ان کے حلقۂ تلامذہ میں شریک ہوگئے۔[1] محمد بن الحکم جن کے متعلق سیوطی نے لکھا ہے کہ "کان افقہ زمانہ" ان کا مالکی مذہب ترک کرکے امام شافعیؒ کے حلقۂ درس میں شریک ہوجانا کوئی معمولی واقعہ نہ تھا سارا مصر بلکہ افریقہ میں ایک شور برپا ہوگیا پھر کیا تھا جوق در جوق ہر طرف سے طلبہ کھنچ کر امام شافعی کے درس میں حاضر ہونے لگے اسی سلسلہ میں بعض ایسے شاگرد بھی امام شافعیؒ کو ملے جنھوں نے اپنی ساری زندگی ان کے پروگرام کے لئے وقف کردی، جن میں البویطی ابویعقوب یوسف بن یحییٰ اور ربیع بن سلیمان الموذن اور حرملہ وغیرہ بزرگوں کے علاوہ المزنی ابو ابراہیم اسمٰعیل بن یحییٰ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان میں البویطی تو امام شافعیؒ کی وصیت کے مطابق ان کے حلقہ درس کے امام کی وفات کے بعد خلیفہ مقرر ہوئے، اور ربیع نے ان کے تصنیفی ذخیروں کی تدوین وترتیب میں بڑا کام کیا، بلکہ سچ یہ ہے کہ بغداد میں جو کام امام سے جیسا کہ وہ چاہتے تھے نہ بن پڑا تھا، ان ہی شاگردوں کی بدولت اس کام کی تکمیل کا سامان غیب سے مہیا ہوگیا۔ اپنے تمام قدیم مجتہدات پر انھوں نے نظر ثانی کی، اور کتاب الام اپنی مشہور مطبوعہ کتاب کے سوا "الامالی الکبری" "الاملاء الصغیر" مصر ہی میں مرتب فرمائی، یہیں انھوں نے اپنا مشہور "الرسالہ" لکھا جو آج ہزار سال سے زیادہ مدت کے بعد اصول فقہ میں اپنی آپ نظیر ہے بلکہ کہا جاتا ہے کہ اس فن کی پہلی کتاب یہی رسالہ ہے،

ان شاگردوں سے امام کو جو خاص تعلق تھا اس کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ مذکورہ بالا بزرگوں میں سے ہر ایک کے نام سے غالباً ان کے پڑھنے کے لئے آپ نے خاص کتابیں تصنیف فرمائیں جو مختصر البویطی، مختصر الربیع

---

[1] حسن المحاضرہ ص ۱۲۴۔

مختصر المزنی کے نام سے مشہور ہیں، امام شافعی کو مصر میں اتنی مقبولیت کیوں حاصل ہوئی، اس کی ایک بڑی وجہ تو وہی تھی جو اوپر بیان کی گئی لیکن جہاں تک میرا خیال ہے اس سلسلہ میں ایک خاص جذبہ کو بھی تھوڑا بہت ضرور دخل تھا اس کی تفصیل یہ ہے کہ جس زمانہ میں اسلامی علوم وفنون کی تدوین کا آغاز ہوا، عرب کے خاندانی افراد مثلاً قریش اور قریش کے مختلف خانوادوں کے لوگ عموماً سیاسی مشاغل اور حکومتی قصوں میں الجھے رہے، عام پبلک اور حکومت دونوں اسلام کی ایسی تفصیلی شکل کا مطالبہ کر رہے تھے جو زندگی کے تمام شعبوں اور ہر شعبہ کی تمام شاخوں پر عملاً منطبق ہو سکے، یہ ایک موقعہ تھا جس سے ملک کے ان خاندانوں نے نفع اٹھالیا۔ جن کا حکومت سے تعلق نہ تھا اور اسی لئے فقہ ہو یا حدیث، یا تجوید وقرأت ان تمام علوم کے ائمہ وماہرین کا تعلق زیادہ تر موالی یا ایسے خاندانوں سے ہے جنھیں ملک میں سیاسی حیثیت سے کوئی اہمیت نہ تھی۔

لیکن امام شافعی جنھوں نے فقہ کو حدیث وقرآن کے ساتھ وابستہ کرنے کا کام اپنے ہاتھ میں لیا، یہ عہدِ صحابہ وتابعین کے بعد پہلے قریشی امام ہیں اور میں سمجھتا ہوں کہ ان کی مقبولیت میں ایک حد تک ان کی اس نسبی خصوصیت کو بھی دخل ہے۔

صورت حال اس زمانہ میں کچھ ایسی آپڑی تھی کہ گو سیاستِ عالم کی باگ عربوں کے ہاتھ میں اسلام کی بدولت آگئی تھی لیکن اسلام نے "لا فضل لعربی علی عجمی" کا جو نعرہ بلند کیا تھا اس بنا پر ہر طبقہ اور ہر فرقہ خواہ وہ عرب سے تعلق رکھتا ہو یا عجم سے اپنی اپنی صلاحیتوں کے اظہار کا موقعہ اتنی آزادی سے مل گیا کہ چشمِ عالم نے شائد اس کا نظارہ نہ اس سے پہلے کیا تھا نہ اس کے بعد۔ کتابوں میں ایک مشہور واقعہ ہشام بن عبد الملک اموی خلیفہ کا نقل کیا جاتا ہے کہ ایک دن اس نے عطار سے دریافت کیا۔

> اسلام کے امصار یعنی مرکزی شہروں کے علمار کے متعلق تم کچھ جانتے ہو، عطار نے کہا کہ کیوں نہیں یا امیر المومنین تب ہشام نے پوچھا کہ مدینہ کا فقیہ کون ہے؟ میں نے عرض کیا کہ نافع ابن عمر کے مولی (یعنی آزاد کردہ غلام) ہشام نے کہا کہ مکہ کا فقیہ کون ہے؟ میں نے عرض کیا کہ عطار بن ابی رباح۔ ہشام نے پوچھا کہ وہ مولی ہیں یا

عربی ہیں؟ میں نے کہا نہیں وہ بھی مولیٰ ہی ہیں۔ ہشام نے کہا کہ یمن کا فقیہ کون ہے؟ میں نے عرض کیا کہ طاؤس، پوچھا کہ مولی ہیں یا عربی؟ میں نے کہا کہ مولیٰ۔ اس نے پوچھا تو یمامہ والوں کا فقیہ کون ہے؟ میں نے کہا کہ یحیٰی بن کثیر، ہشام نے کہا کہ مولی ہیں یا عربی؟ میں نے کہا کہ مولی، اس نے پوچھا کہ شام والوں کا فقیہ کون ہے؟ میں نے کہا کہ مکحول، ہشام نے کہا کہ مولی ہیں یا عربی؟ میں نے کہا کہ مولی، تو جزیرہ والوں کا فقیہ کون ہے؟ ہشام نے کہا، میں نے عرض کیا میمون بن مہران، پوچھا کہ وہ مولی ہیں یا عربی، میں نے کہا نہیں وہ بھی مولی ہیں۔ اس نے کہا کہ بصرہ والوں کا فقیہ کون ہے؟ میں نے کہا کہ حسن بصریؒ اور ابن سیرین۔ ہشام نے پوچھا کہ کہ یہ دونوں بھی مولی ہیں یا عربی، میں نے کہا کہ مولی اس نے کہا کہ تو کوفہ والوں کا فقیہ کون ہے؟ میں نے کہا کہ ابراہیم نخعی، ہشام نے پوچھا کہ وہ بھی مولی ہیں یا عربی؟ میں نے عرض کیا کہ نہیں وہ تو عربی ہیں۔

عطار کہتے ہیں کہ آخری سوال کے جواب میں بجائے مولی کے جب ابراہیم نخعی کے متعلق میں نے کہا کہ وہ مولیٰ نہیں ہیں تو ہشام بولا

کادت تخرج نفسی ولا تقول واحد عربی[۱] قریب تھا کہ میری جان نکل جائے کہ تم ایک کو بھی عربی نہ کہتے۔

ظاہر ہے کہ مجبوری اور بات تھی ورنہ طبعاً عربوں کی خواہش یہی ہوسکتی تھی کہ علم اور دین میں بھی وہ دوسروں کے

---

[۱] اسلام کی پہلی صدی کے تقریباً تمام مرکزی شہروں کی دینی قیادت موالی (یعنی غیر عربی النسل افراد) کے ہاتھ میں پہنچ گئی تھی اور اس کا سلسلہ بعد کو بھی باقی رہا، اس رواداری کا ثبوت ہے جسے علماء اسلام نے پیش کیا ہے۔ ایک مذہب آخر دنیا میں وہ بھی تھا جس نے غیر آریائی کانوں کے لئے وید سننے کی یہ سزا مقرر کی تھی کہ اس میں پگھلا کر سیسہ پلا دیا جائے۔ اور ایک مذہب وہ بھی ہے جس نے سارے عرب کو ہاتھ باندھ کر عجم کے سامنے کھڑا کر دیا۔ یہ موالی کہاں کہاں کے تھے بڑا دلچسپ سوال ہے۔ شکر ہے کہ اس میں ہمارے ملک ہندوستان کا بھی کافی حصہ ہے، مکحول جو شام کے فقیہ تھے لکھا ہے کہ یہ نسلاً سندھ سے تعلق رکھتے تھے ان کے دادا کا نام ساول تھا۔ ابن خلکان نے یہ دلچسپ لطیفہ بھی لکھا ہے کہ کان سندیا لا یفصح (یعنی چونکہ سندھی تھے اس لئے عربی الفاظ کا صحیح تلفظ نہیں کر سکتے تھے۔) لکھا ہے کہ ساحر کے لفظ کو ساہر حاجۃ کو ہاجۃ کی شکل میں ادا کرتے تھے لیکن باوجود اس کے زہری امام المحدثین کہتے تھے۔ لم یکن فی زمنہ ابصر منہ بالفتیا (ابن خلکان ج ۲ ص ۱۲۲) یعنی فتوی دینے میں جیسی بصیرت ان کو حاصل تھی اپنے زمانہ میں ان سے بڑا اس باب میں کوئی نہ تھا۔

[۱] المناقب للموفق ج ۱ ص ۸

دستِ نگر نہ ہوتے تو اچھا تھا۔ بلکہ خلفاءِ بنی امیہ جن میں جاہلی عصبیت کا اثر کچھ نہ کچھ باقی رہ گیا تھا، اندرونی طور پر چاہتے تھے کہ موالی کے اس اقتدار کو کم کیا جائے مگر اسلام نے آزادی کا جو پرچم بلند کیا تھا اکرمکم عنداللہ اتقاکم کے قرآنی اعلان کا وہ بیچارے کیا مقابلہ کر سکتے تھے۔ میری غرض یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا صرف عربی نہیں بلکہ عربوں میں بھی جو سب سے زیادہ مقتدر طبقہ قریش کا تھا چونکہ نسلاً اسی سے ان کا تعلق تھا اس لئے ایک وجہ عام رجحان کی خصوصاً حجازی عربوں کی ان کی طرف جو ہوئی یہ بھی تھی۔

بہرحال جیسا کہ بیان کر چکا ہوں، امام شافعیؒ کو مصر میں بیس سال تک علم کی خدمت کرنے کا موقع ملا اور اشہب جوان کی موت کی تمنا میں رہتے تھے ان سے ایک مہینہ پہلے آپ نے وفات پائی۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ امام کے بعد ان کے کارناموں کی حفاظت واشاعت کے لئے سعید ولائق شاگردوں کی ایک جماعت موجود تھی لیکن سمجھ میں نہیں آتا ہے کہ کیا صورت پیش آئی کہ ان کی زندگی میں لوگوں پر جوان کا رعب تھا بظاہر وفات کے بعد اس کی وہ پہلی کیفیت باقی نہ رہی، یہی نہیں کہ ان کے بعد ان کے بعض شاگردوں مثلاً حرملہ نے امام کی رایوں سے اختلاف کرنا شروع کیا جیسا کہ نووی نے لکھا ہے کہ

لہٗ مذھب لنفسہٖ [۱] یعنی حرملہ اپنا خود ایک مستقل مذہب رکھتے ہیں

بلکہ وہی مالکی امام یعنی محمد بن عبداللہ بن الحکم جنھوں نے امام کے اثر سے مالکی طریقہ کو ترک کر کے ان کی شاگردی اختیار کر لی تھی، کہا جاتا ہے کہ

لما مات الشافعی رجع الی مذھب مالک [۲] جب امام شافعیؒ کا انتقال ہو گیا تو محمد بن عبداللہ بن الحکم پھر امام مالکؒ کے مسلک کی طرف پلٹ گئے۔

اور ٹھیک جس طرح مالکی مذہب کے ترک کرنے کا شافعی مسلک کی مقبولیت پر اثر پڑا تھا محمد بن عبداللہ بن الحکم کے برگشتہ ہو جانے سے بھی شافعیت کی تحریک مصر میں متاثر ہوئی۔

---

[۱] حسن المحاضرہ ص ۱۲۳۔ [۲] ایضاً ص ۱۲۴۔

محمد بن عبد اللہ الحکم نے امام شافعی کے مسلک میں کیا نقص محسوس کیا؟ افسوس ہے ابتک تاریخوں میں مجھے اس کا کوئی معتبر جواب نہیں ملا، بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایک مسلمان سے جس وقت کتاب اور سنت رسول (علیہ الصلوٰۃ) کا نام لیکر اپیل کی جاتی ہے تو انسان جو حتی الوسع یقین کا طالب ہے اس پر یہ آواز اثر انداز ہوتی ہے لیکن دوسری بات کہ امام مالکؒ مدینہ کے چند فقہاء کے اقوال کو اور امام ابو حنیفہ قیاس کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں، تجربہ سے عموماً یہ دعویٰ ہمیشہ بے بنیاد ثابت ہوا ہے، بلکہ تحقیق سے بالآخر یہی معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ کے فقہاء ہوں یا امام ابو حنیفہ اور ان کے کوفی اساتذہ حماد، ابراہیم نخعی، علقمہ، اسود، ان سبھوں کے فتووں کی بنیاد بالآخر کسی صحیح حدیث یا کم ازکم ان اصحابِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول وعمل پر مبنی ہے۔ جن کے ساتھ قرآن میں اپنی رضامندی کا اظہار فرمایا گیا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جن کی اتباع کا امت کو حکم دیا ہے، غالباً یہی واقعہ محمد بن عبد اللہ کو بھی پیش آیا، لیکن اسی کے ساتھ شافعیت کی تحریک کا ایک نفع امت کو ہمیشہ یہ پہنچتا رہا ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ قیامت تک پہنچتا رہیگا۔ کہ جب کبھی مسلمانوں کے علماء فقہ اور فقہی جزئیات میں غلو کرتے ہوئے قرآن وحدیث سے کچھ دور ہوئے ہیں تو ہمیشہ ہر ملک میں اس تحریک نے اٹھکر مسلمانوں کو چونکایا اور اصلی سرچشمہ سے کہیں یہ ٹوٹ نہ جائیں، اس مصیبت سے بچایا ہے۔ گویا قدرت نے اسلام میں اس جماعت کو حزب الاختلاف کی حیثیت سے پیدا کیا ہے جو تھوڑے تھوڑے دنوں کے بعد مسلمانوں کو مجبور کرتی رہی ہے کہ وہ اپنی مذہبی زندگی کا جائزہ لیں اور ان کو اساسی مستندات پر پیش کرکے جانچ لیا کریں اور اسی چیز نے بحمد اللہ مسلمانوں کو کتاب وسنت سے (اگر کبھی یہ دور بھی ہوگئے ہیں) قریب رکھا ہے۔ امام احمد بن حنبل سے جو یہ منقول ہے کہ

ما بت منذ ثلاثین سنۃ الا وانا ادعو للشافعی۔ [1]

تیس سال کی مدت میں میں نے کبھی نہیں رات گذاری مگر اس حال میں کہ امام شافعیؒ کے لئے دعا کرتا ہوں۔

تو اس کا غالباً یہی مطلب ہے کہ حضرت امام شافعیؒ کا امت پر یہ ہمیشہ کے لئے ایک بڑا احسان رہ گیا، اور یہ واقعہ ہے

---

[1] ابن خلکان ج ۱ ص ۴۷ا۔

کہ ہمیشہ اس تحریک کے بعد ان لوگوں کو بھی جو ائمہ ہداۃ میں سے کسی امام کے مسلک کے ساتھ اپنے کو مقید رکھتے ہیں، ان کی نگاہ میں بھی تقلید کے ساتھ تحقیق کا مادہ پیدا ہو جاتا ہے، گویا ان کی تقلید نری تقلید نہیں بلکہ تحقیقی تقلید ہوتی ہے، محمد بن عبداللہ ہی کے متعلق کتابوں میں لکھتے ہیں کہ گو انھوں نے مالکی مسلک کو پھر قبول کر لیا تھا لیکن اسی کے ساتھ ساتھ امام شافعیؒ کی صحبت و تعلیم کا ان پر یہ اثر باقی رہ گیا تھا کہ

ربما یتخیر مذھب الشافعی عند ظھور الحجۃ۔ [۱] | بسا اوقات وہ امام شافعیؒ کے مسلک کو اس وقت قبول کر لیتے تھے جب دلیل واضح ہو جاتی تھی۔

مگر کچھ بھی ہو، امام شافعیؒ کی وفات کے بعد ان کے مسلک کا وہ زور و شور مصر میں باقی نہ رہا۔ خصوصاً محمد بن عبداللہ کے طرزِ عمل سے شافعیت کے بازار کی گرمی نسبتاً کچھ سرد سی پڑ گئی اور مختلف جہات سے امام پر نکتہ چینیاں شروع ہو گئیں۔ خصوصاً امام اشہب کے تلامذہ اور ماننے والوں کو تو اچھا موقعہ ہاتھ آیا جیسا کہ میں نے عرض کیا امام کے حلقۂ درس کا تعلق تو بویطی سے تھا اور کتابوں کی تدوین اور اشاعت کی ذمہ داری ربیع المؤذن نے لی تھی۔ لیکن مخالفت کے اس طوفان کے مقابلہ کے لئے امام کے شاگردوں میں جو شخص آستین چڑھا کر کھڑا ہو گیا وہ ان کے شاگرد المزنی ابو ابراہیم اسمٰعیل تھے اسی وجہ سے شافعی مورخین نے ان کا لقب ہی ناصر المذہب قرار دے رکھا ہے، واللہ اعلم، یہ روایت کہاں تک درست ہے، کہ

قال الشافعی فی حق المزنی ناصر مذھبی [۲] | خود امام شافعیؒ نے فرمایا کہ المزنی میرے مذہب کا ناصر اور یار و مددگار ہوگا۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ امام شافعیؒ نے بطور پیش گوئی کے، یا ان کی فطرت کا اندازہ فرمانے کے بعد کہا تھا کہ

المزنی لو ناظر الشیطان لغلبہ [۳] | اگر شیطان سے بھی مزنی کو مناظرہ کا موقعہ مل جائے تو شیطان کو بھی وہ دبا دیں گے۔

تاریخ میں ان کے لئے خاص خاص الفاظ غالباً اسی خدمت کے معاوضہ میں استعمال کئے جاتے ہیں مثلاً

کان جبل علم مناظرا محجاجا [۴] | وہ علم کے پہاڑ تھے مناظرہ کرنے والے اور بڑی زبردست حجت پیش کرنے والے۔

(باقی آئندہ)

---

[۱] حسن المحاضرہ ج ۱ ص ۲۴ - [۲] ابن خلکان ج ۱ ص ۷۱ - [۳] و [۴] حسن المحاضرہ ص ۱۲۳ -

حضرت مخدوم شاہ نورالحق کی علویت

از جناب پروفیسر محمد بدرالدین صاحب مسلم یونیورسٹی علیگڈھ

مخدوم صاحب کا مختصر تذکرہ کتاب مرآۃ الاسرار مصنفہ عبدالرحمن چشتی میں ہے اور کوائف اشرفیہ (ضمیمہ لطائف اشرفی) کے حسب بیان ہمایوں بادشاہ دہلی کو مخدوم صاحب سے نسبت ارادت تھی۔

اس تحقیق کی بنیاد کہ حضرت مخدوم شاہ نورالحق قدس سرہ (المتوفی ۹٦۳ھ۔ المدفون موضع سرہرپور ضلع فیض آباد) نسباً علوی تھے، چھ دلائل ہیں جن کو میں نے بالتفصیل کشف النقاب عن الاحوال والانساب میں لکھا ہے اور انساب میں جو خلط والتباس ہو جاتا ہے اس کی بھی وہاں وضاحت کردی ہے مگر جو لوگ انا وجدنا آباءنا علی امۃ وانا علی آثارھم مقتدون کے عامل ہیں اور تقلید کو تحقیق پر ترجیح دیتے ہیں، ان میں سے بعض نے اس تحقیق کے خلاف خامہ فرسائی کی ہے لیکن چھ دلائل میں سے صرف دو پر ردّ وقدح ہوئی باقی چار سے تعرض نہیں کیا گیا۔

دستور ہے کہ نزاعی معاملات کے آسانی سے فیصلہ کرنے کے لئے تنقیحات قائم کی جاتی ہیں۔ لہذا میں بھی اس مسئلے کے لئے چار تنقیحات قائم کرتا ہوں، اگرچہ ناظرین کرام نے اس مسئلے کے متعلق پچھلی تحریرات نہ دیکھی ہوں گی تاہم امید ہے مسئلہ ذہن نشین ہو جائیگا اور تنقیحات کے فیصل ہو جانے پر حقیقت کھل جائے گی۔

تنقیحات (۱) حضرت مخدوم شاہ نورالحق کا نسب نامہ موسیٰ بن علی بن عبداللہ بن عباس بن عبدالمطلب پر منتہی ہونا بتایا جاتا ہے۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا قدیم اور معتبر کتب تواریخ سے یہ ثابت ہے کہ علی بن عبداللہ موصوف کے بائیس بیٹوں میں کسی کا نام موسیٰ تھا؟

(۲) عباس بن علی بن ابی طالب کی اولاد میں کوئی صاحب موسیٰ نام کے کتب انساب سے ثابت ہوتے ہیں یا نہیں؟

(۳) معترضین کی واحد دلیل خود ان کے الفاظ میں تقریباً تین سو برس پرانے شجرے ہیں جس پر حضرت شاہ خوب اللہ الہ آبادی (المتوفی ۱۱۴۴ھ) کے ایک مکتوب سے تائید لائی گئی ہے۔ شاہ صاحب کے مکتوب کی عبارت یہ ہے: "ونسب اعزائے سرہرپور بموجب نوشتہ آں عزیزاں، بموسیٰ بن علی بن عبداللہ بن عباس می پیوندد"
اول تو یہ کہ شاہ صاحب نے اس بیان کی ذمہ داری کو "بموجب نوشتہ آں عزیزاں" کہکر اپنے اوپر سے ہٹا دیا ہے۔ لہذا ان کی نہ رہی۔ دوم یہ کہ ضروری نہیں کہ اعزائے سرہرپور سے شاہ نور صاحب کی اولاد مراد ہو، ممکن بلکہ قرین قیاس ہے کہ سرہرپور کے اصلی عباسیوں کا خاندان مراد ہو جس میں شاہ کبیر سرہرپوری گزرے ہیں۔
آیا یہ تین سو برس پرانے شجرے ابن قتیبہ (المتوفی ۲۷۶ھ تقریباً پورے گیارہ سو برس قبل) کی کتاب کے مقابلے میں رکھے جانے کے قابل ہیں؟

(۴) کیا اس بارہ میں کسی "روایت" کا وجود ہے اور بالفرض کوئی روایت ہو بھی تو کیا اس کو بلا لحاظ درایت تسلیم کر لینا دانشمندی ہے۔

جواب تنقیح اول | کشف النقاب میں کتاب المعارف ابن قتیبہ کا حوالہ دے چکا ہوں کتاب مذکور کو "تاریخ کا مختصر رسالہ" اور "انساب سے خارج" سمجھنا غلط ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نسب نامہ کو بیان کر کے حضور کے چچاؤں اور پھوپھیوں کے حالات، اولاد کی تفصیل اور اس بات کی تشریح کہ ان میں سے کون صاحب اولاد ہے اور کون لاولد، جس بسط سے اس کتاب میں مذکور ہیں اس سے کوئی دیکھنے والا انکار نہیں کر سکتا اس کتاب کی تصنیف میں یہ مقصد بھی ہے کہ نسب میں عام اغلاط کی تصحیح کی جائے ایسی غلطیوں کی مثال کے طور پر وہ لکھتا ہے: کرجل رأیتہ ینتسب الی ابی ذر ولا عقب لابی ذر وآخر ینتمی الی حسان بن ثابت وقد انقرض عقب حسان . . . . الخ (کتاب المعارف ص ۳ مطبوعہ جرمنی)۔

اگرچہ ابنِ قتیبہ کی سند کافی ہے تاہم معترضین کے مزید اطمینان کے لئے ایک دوسری کتاب کا حوالہ دیتا ہوں جس کا مصنف متقدمین میں ایک ممتاز رتبہ رکھتا ہے اور ابن قتیبہ کا ہم عصر ہے۔ علی بن عبداللہ کے بائیسوں بیٹوں کی تفصیل اس کتاب میں موجود ہے۔ یہ حوالہ بُرہانِ قاطع ہے جس کی تردید غیر ممکن ہے۔ دیکھئے احمد بن ابی یعقوب بن جعفر بن وہب بن واضح الکاتب العباسی المعروف بالیعقوبی کی تاریخ [1]

وکان لعلی بن عبد اللہ بن عباس من الولد اثنان وعشرون ولداً۔ محمد[1] بن علی وامہ العالیۃ بنت عبید اللہ بن عباس وداؤد[2] وعیسیٰ[3] لام ولد وسلیمان[4] وصالح[5] لام ولد واحمد[6] وبشر[7] ومبشر[8] واسمٰعیل[9] وعبد الصمد[10] لامھات اولاد وعبد[11] اللہ الاکبر امہ ام ابیھا بنت عبد اللہ بن جعفر بن ابی طالب لاعقب لہٗ وعبید[12] اللہ وامہ فلانۃ بنت الحریش وعبد[13] الملک وعثمان[14] وعبد الرحمٰن[15] وعبد[16] اللہ الاصغر وھو السفاح ویحییٰ[17] واسحٰق[18] ویعقوب[19] وعبد العزیز[20] واسمٰعیل[21] الاصغر وعبد اللہ الاوسط وھو الاحنف لامھات اولاد شتّیٰ۔ دیکھئے تفصیل آپ کے سامنے ہے بائیسوں بیٹوں میں موسیٰ نامی کوئی نہیں [2]

جیسا کہ مصنف کے نام سے ظاہر ہے وہ خود عباسی ہے۔ اس کا سن وفات ۲۷۸ھ ہے [3] علی بن عبداللہ کا انتقال ۱۱۸ھ میں ہوا۔ لہذا الیعقوبی کا سنہ وفات ان سے ایکسو اٹھاون سال بعد ہے۔

---

[1] مطبوعہ لائڈن یورپ ۱۸۸۳ء جلد دوم ص ۳۸۶ - [3] ملاحظہ ہو الاعلام مصنفہ خیر الدین الزرکلی مطبوعہ مصر ج ۱ ص ۸۶ -

[2] ترجمہ اردو تاریخ طبری (واقعات ۱۶۷ھ) میں اور تاریخ ابن خلدون میں موسیٰ بن علی کا نام دکھلا کر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ وہ موسیٰ بن علی بن عبداللہ بن عباس ہیں۔ لیکن اصل تاریخ طبری میں اس مقام پر موسیٰ بن عیسیٰ درج ہے (ملاحظہ ہو مطبوعہ یورپ ص ۲۶۵ - واقعات ۱۶۷ھ) تاریخ ابنِ خلدون میں ضرور موسیٰ بن علی ہے۔ لیکن جب تک علی بن عبداللہ بن عباس نہ ہو، ان کا مقصد حاصل نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ جو لوگ اسماء الرجال سے باخبر ہیں وہ جانتے ہیں کہ موسیٰ بن علی نام والوں کی کمی نہیں ہے۔

علاوہ بریں ابن خلدون میں جس موقع پر یہ نام لکھا ہے اسی موقع پر طبری عیسیٰ بن علی لکھتا ہے جو زیادہ قابلِ اعتبار ہے۔ (ملاحظہ ہو مطبوعہ یورپ ص ۵۲۰ واقعات ۱۶۷ھ) -

اربابِ بصیرت خود فیصلہ فرمائیں کہ علی بن عبد اللہ کی اولاد کے متعلق وہ زیادہ صحیح واقفیت رکھ سکتا ہے یا ساڑھے نو سو سال بعد کے لوگ ؟

اب ابن قتیبہ اور یعقوبی کے استناد واعتبار کے بارہ میں (اگرچہ ان دونوں مورخوں کا مرتبہ شہادت وحمایت سے بالاتر ہے تاہم معترضین کے مزید اطمینان کے لئے) اس صدی کے مشہور مورخ ومحقق شبلی نعمانی کی رائے بھی سن لیجئے۔

"عبد اللہ بن مسلم بن قتیبہ یہ نہایت نامور اور مستند مصنف ہے، محدثین بھی اس کے اعتماد اور اعتبار کے قائل ہیں۔ تاریخ میں اس کی مشہور کتاب معارف ہے ۔ ۔ ۔ یہ کتاب اگرچہ نہایت مختصر ہے لیکن اس میں ایسی مفید معلومات ہیں جو بڑی بڑی کتابوں میں نہیں ملتیں" [۵۱]

احمد بن ابی یعقوب بن واضح کاتب عباسی۔ اس کی کتاب خود شہادت دیتی ہے کہ وہ بڑے پایہ کا مصنف ہے۔ چونکہ اس کو دولتِ عباسیہ کے دربار سے تعلق تھا اس لئے تاریخ کا اچھا سرمایہ بہم پہنچا سکا [۵۲]

تنقیح دوم | عباس بن علی بن ابی طالب کی اولاد میں ایک صاحب موسیٰ نام کے موجود ہیں۔ [۵۳]

من ولدہ عبد اللہ بن حسن المذکور لہ عدد کثیر اعقب من احد عشر رجلا منھم محمد اللحیانی والقاسم وموسیٰ وطاہر واسمٰعیل ویحیی وجعفر وعبید اللہ بنو عبد اللہ المذکور لھم اعقاب وموسیٰ بن عبد اللہ بن الحسن ۔ ۔ ۔ الکوفی الشجاع فقال الشیخ العمری لہ عقب وبقیۃ" یہی مضمون اور موسیٰ کا نام عمدۃ الطالب قلمی میں بھی ہے جو ہماری یونیورسٹی لائبریری کے عبد السلام کلیکشن کے ذخیرۂ تاریخ میں ب ۳۲۲ پر ہے۔ تکیہ کاظمیہ کاکوری میں بھی ایک قلمی نسخہ موسومہ عمدۃ الطالب موجود ہے۔ شاہ حبیب حیدر صاحب مرحوم سجادہ نشین تکیۂ مذکور نے مجھکو لکھا تھا کہ اس میں بھی عباس بن علی مرتضیٰؑ کی اولاد میں ایک صاحب موسیٰ نام کے ہیں۔ شاہ صاحب مرحوم کا یہ خط اسوقت تک میرے پاس محفوظ ہے۔

---

[۵۱] و [۵۲] الفاروق حصہ اول ص ۴ مطبوعہ خواجہ پریس دہلی۔ [۵۳] دیکھئے عمدۃ الطالب فی نسب آلِ ابی طالب ص ۲۸ و ۳۲۷ مطبوعہ بمبئی۔

یہ فیصلہ ہوجانے کے بعد کہ علی بن عبداللہ بن عباس بن عبدالمطلب کی اولاد میں کوئی موسیٰ نہیں اور عباس بن علی بن ابی طالب کی اولاد میں ایک بزرگ موسیٰ ہیں، ناظرین خود سمجھ سکتے ہیں کہ حضرت شاہ نور کو عباس بن علی کرم اللہ وجہہ سے منسوب ماننا حق ہے یا عباس بن عبدالمطلب سے۔

تنقیح سوم | قاعدہ ہے کہ کسی واقعہ کے متعلق گواہی اس کی معتبر ہوتی ہے جو اس واقعہ کا شاہد ہو۔ ورنہ اس کی جو باعتبار زمان و مکان اس واقعے سے قریب تر ہو۔ یہاں ایک گواہی آج سے تین سو برس قبل کے شجروں کی ہے جن کا زمانہ علی بن عبداللہ بن عباس (المتوفی ۱۱۸ھ) سے تقریباً ساڑھے نو سو برس کا فاصلہ رکھتا ہے اور بُعدِ مکانی کا یہ عالم ہے کہ وہ ملکِ شام میں تھے اور یہ شجرے ہندوستان میں لکھے گئے ہیں۔ دوسری طرف ابن قتیبہ (المتوفی ۲۷۶ھ) اور الیعقوبی (المتوفی ۲۷۸ھ) کی گواہی ہے جو علی بن عبداللہ سے زیادہ سے زیادہ ایکسو ساٹھ برس کی دوری پر ہیں اور قربِ مکانی کا یہ حال ہے کہ ایک شام تو دوسرے بغداد۔ ظاہر ہے کہ ان حالات میں دوسری گواہی قابلِ اعتبار ہے اور یہ تین سو برس پرانے شجرے ہرگز اس قابل نہیں کہ ابنِ قتیبہ اور الیعقوبی جیسے متقدمین کے مقابل رکھے جائیں۔

تنقیح چہارم | اب یہ دیکھنا ہے کہ آیا اس بارہ میں کوئی "روایت" موجود ہے جس کا دعویٰ کیا گیا ہے۔ روایت کے معنی ہیں کسی واقعہ کو صاحب واقعہ یا شاہد واقعہ تک بسند رواۃ پہنچا دینا۔ چنانچہ ادعائے روایت کا مطلب یہ ہوا کہ سلسلۂ نقل کسی ایسے شخص تک بسندِ رواۃ پہنچا دیا گیا ہو جو اپنی ذاتی واقفیت کی بنا پر علی بن عبداللہ کے بیٹوں میں موسیٰ کا ہونا بیان کر رہا ہو۔ لیکن اظہر من الشمس ہے کہ یہاں یہ صورت نہیں پائی جاتی لہذا ایک خیال کو روایت قرار دینا بالکل بے معنی ہے۔ بفرضِ محال کوئی روایت ہو بھی تو تحقیق کا تقاضا ہے کہ اصول درایت پر اس کو جانچنا چاہئے اور جانچنے کے بعد اس کے قبول یا عدم قبول کا فیصلہ کرنا چاہئے بغیر اس کے ہر روایت کو تسلیم کر لینا عقل و تحقیق کے منافی ہے۔

چاروں تنقیحات کا فیصلہ ناظرین کے سامنے ہے اور نتیجہ کے متعلق میرا خیال ہے کہ اب مجھے کچھ اور کہنے کی ضرورت نہیں۔

نظامِ کائنات

سَنُرِیھِمْ اٰیٰاتِنَا فِی الْاٰفَاقِ

ازمولانا حامد الانصاری غازی رفیق ندوۃ المصنفین

اسلام کی نظر میں زندگی کا تمام و کمال پھیلاؤ ایک ایسے ہم آہنگ مادی اور معنوی نظام کا نتیجہ ہے جو سرتاسر کائنات کی شکل میں ہے اور ہر حیثیت سے منجانب اللہ ہے۔

ہماری خداداد اجتماعی فطرت اول ہی سے ایک ایسے خداساز (Divine Creation) ماحول کی طالب تھی جو انسانیتِ عامہ کے لئے وطن اکبر کی صورت اختیار کرسکے۔ جہاں انسانیت پیدا ہو۔ پھلے پھولے، اٹھے، ابھرے، ترقی کرے اور اپنے حقیقی شرف کو پہنچے۔ یعنی وہ گہوارہ جہاں انسانیت پرورش پائے وہ جگہ جہاں انسانیت کی بنیاد استوار کی جائے اور اس کی عمارت کو بلند کیا جائے —— یعنی وہ شش جہات، جہاں گردوپیش کی ہر ہر چیز انسانی زندگی کے لئے معاون نظر آئے۔ اور انسان کو اس عظیم خدمت کے بجا لانے میں سہارا دے جس کے لئے وہ ناموس الٰہی کی طرف سے مامور ہے۔

اس ماحول کا نام۔ عالم ہے یا عالمِ کائنات اور یہ کائنات مجموعہ ہے آسمان و زمین، مشرق و مغرب شمال و جنوب کا۔ اور ہر اُس شے کا جو اس دائرۂ شش جہات میں ہے۔

یہ کائنات بہ نظر ظاہر مادی ہے لیکن نگاہِ یقین سے دیکھئے تو اس مادی نظام سے اوپر ایک اور شئے ہے اور وہ ہے وجود۔ جو اپنی اصل سے حق۔ اپنے اوصاف کے لحاظ سے کامل، بلکہ کامل تر۔ اپنی ذات سے بیگانہ اور اپنے وجود کے اعتبار سے واجب ہے یعنی —— واجب الوجود۔ اسلامی اجتماعیات میں اسی

واجب الوجود کا نام اللہ ہے اور اس کے ناموس کا نام ناموس الٰہی ۔ اسلامی نظریہ کے مطابق تخلیقی ترتیب یہ ہے "کائنات کی پیدائش انسان کے لئے اور انسان کی پیدائش اللہ کے لئے" بہ نظر ظاہر کائنات پر مادہ حاوی ہے ۔ درحقیقت ایسا نہیں ہے ۔ مادہ کائنات کے اندر ہے اس کے اوپر نہیں ——— اس کے اوپر وجود ہے ۔ یہ وجود مادہ ہی پر نہیں بلکہ ہر شئے پر حاوی ہے ۔ جو لوگ اس حقیقت سے آگاہ نہیں ہیں — قرآن حکیم ان کو باخبر کرتا ہے ، خبردار ہو جاؤ بالیقین اللہ ہر شے کا احاطہ کئے ہوئے ہے (اَلَا اِنَّہٗ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ ۝ ۲۴/۱۱) پھر اس کی شان بھی سب سے اعلیٰ ہے (وَلَہُ الْمَثَلُ الْاَعْلٰی) وہ اپنے کام میں سب سے اوپر ہے ، سب پر غالب ہے (وَاللّٰہُ غَالِبٌ عَلٰٓی اَمْرِہٖ ۲/۱۲) یہ اور بات ہے کہ اکثر انسان اس حقیقت سے انکار کریں اور انکا انکار لاعلمی پر مبنی ہو (وَلٰکِنَّ اَکْثَرَ النَّاسِ لَا یَعْلَمُوْنَ ۝ ۲/۱۲)

بے شک کائنات کا وجود ہے اور کائنات کا ظاہری قوام مادہ سے ہے لیکن یہ مادہ بذاتِ خود نہیں بلکہ وجودِ الٰہی کی کارسازی ہے ، اللہ اس کائنات کا خالق ہے اور اس کی قدرت آسمان و زمین کے اس نظام پر متوازن تدبیر کے ساتھ متصرف ہے (خَلَقَ اللّٰہُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بِالْحَقِّ ۔ اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیَۃً لِّلْمُؤْمِنِیْنَ ۝ اللہ نے تخلیق عطا کی آسمان اور زمین کو ۔ اور اسی میں نشان حجت ہے اصحاب یقین کے لئے ۔ قرآن کریم ۔

ہماری دنیا کے نظام کی پوری تاریخ ۔ آغاز سے انجام تک درحقیقت خدا کی مرضی اور اختیار کی تاریخ ہے ۔ اس نظام میں بھی جو اختیار نظر آتا ہے وہ بھی اسی کا عطا کردہ ہے ۔ اس عالم کا سارا نظام اس کے منشاءِ کمال کی تصویر ہے ۔ اس نظام کی وسعتیں اور اطراف و جوانب یہ ظاہر کرتی ہیں کہ اسلام انسانیتِ عامہ کے تصرفات کو محدود مادی ماحول ہی سے وابستہ نہیں سمجھتا بلکہ انسانی فطرت کو مادہ کی قید سے آزاد کرکے ایک مرکزِ کمال کی طرف لیجاتا ہے ۔

قرآنِ حکیم میں نظامِ کائنات | قرآنِ حکیم انسانیت عامہ کے اجتماعی نظام سے پہلے نظامِ کائنات کا تصور پیش کرتا ہے ۔ کیونکہ کائنات قالب ہے اور انسانیت ، قلب ، کائنات شگوفہ ہے اور انسانیت اس کا سب سے

زیادہ قیمتی پھول اور انسانیت کے شعبے اس کی پنکھڑیاں۔ یہ عالم کائنات، فطرت کے ان قوانین عامہ کا مظہر ہیں جن سے انسانی حیات کی نشاط قائم ہے کیونکہ اگر نظامِ عالم نہ ہوتا تو یہ قوانین اپنے لئے محل ہی نہ پاتے چونکہ ہماری اجتماعیات میں اللہ کا وجود، تمام موجودات کا مصدر اور مرجع ہے اس لئے قرآن میں نظام عالم کے ساتھ اللہ کا ذکر ضرور آتا ہے تاکہ انسانی علم اپنے ارتقائی مدارج میں اصل حقیقت سے جدا نہ ہو سکے۔

اب قرآنِ حکیم کے ایک ایک صفحے کو دیکھئے کس طرح اس عالم اور نظام عالم کے ہر ہر جزء کا ذکر کیا گیا ہے۔ ایک جگہ فرمایا گیا۔ (اولم ینظروا فی ملکوتِ السموات والارض وما خلق اللہ من شئی) انسانی نظر جو صبح و شام نور اور تاریکی کے بیشمار عنوانات کو دیکھتی رہتی ہے اس کو کہا جا رہا ہے کیا دیکھنے والی نگاہیں اور نظر رکھنے والے انسان زمین و آسمان کی بادشاہی اور اس کے عجائبات کو نہیں دیکھتے اور کیا انھوں نے کائنات کی ان اشیاء پر نظر نہیں ڈالی جن کو اللہ نے تخلیق کی صورت دی ہے۔

دوسری جگہ انسان کامل کو دعوت نظر دی جاتی ہے۔ (اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللہَ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بِالْحَقِّ) کیا تو نے اس پر نظر نہیں ڈالی کہ اللہ نے آسمانوں اور زمینوں کو حکمتِ حق کے ساتھ پیدا کیا ہے۔" بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسان اپنی نظر کے پردوں پر کسی چیز کو آراستہ دیکھتا ہے مگر تنہا نظر انسانی علم کو مکمل نہیں کر سکتی۔ نظر کے غور و فکر کی ضرورت ہوتی ہے۔ قرآن انسانی فکر کو بھی دعوت دیتا ہے کہ وہ متوجہ ہو۔ دل سے متوجہ ہو تاکہ بصیرت پر یہ ظاہر ہو جائے کہ یہ زمین، یہ آسمان، یہ کائنات اور جو کچھ اس میں ہے کس قدر قابلِ لحاظ ہے اور کس کی صناعی ہے۔ (اَوَلَمْ یَتَفَکَّرُوْا فِیْٓ اَنْفُسِھِمْ مَا خَلَقَ اللہُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَیْنَھُمَآ اِلَّا بِالْحَقِّ) سوال ہے انسان کی بصیرت سے اور انسانوں سے۔ کیا انھوں نے اپنے دل میں اس بات پر غور نہیں کیا کہ اللہ نے آسمانوں کو، زمین کو اور (کائنات کی) ان اشیاء کو جو ان کے مابین ہیں پیدا کیا ہے مگر تدبیر کے ساتھ"

نظامِ ارضی | اس کائنات کی دو بڑی تقسیمیں ہیں ارض و سما (زمین اور آسمان) قرآن زمین کے سادہ نقشے

میں علم و حکمت کا رنگ بھرتا ہے۔ ارض کی تخلیق کے ساتھ اس کے فوائد اور منافع، مادی استعداد اور اقتصادی اہلیت اور اس کے ذریعۂ معاش ہونے کی حقیقت بیان کرتا ہے۔ (واللہُ جَعَلَ لَکُمُ الْاَرْضَ بِسَاطًا ۹۱/۱۹) ذکر ہے زمین کی اس حیثیت کا جو بصورت فرش نظر آتی ہے ارشاد ہے اور اللہ نے تمہارے لئے زمین کو فرش بنایا۔ سوال پیدا ہوتا ہے اس تخلیقی صورت اور حیثیت کا فائدہ؟ جواب ملتا ہے لِتَسْلُکُوْا مِنْهَا سُبُلًا فِجَاجًا) تاکہ تم اس کی کشادہ راہوں (شاہراہوں) پر چلو۔

ایک دوسری جگہ زمین کی دو اور حیثیتیں آشکار کی جاتی ہیں (وَهُوَ الَّذِیْ مَدَّ الْاَرْضَ وَجَعَلَ فِیْهَا رَوَاسِیَ وَاَنْهَارًا ۳/۱۳) اور اللہ وہ ہے جس نے زمین کو پھیلایا اور اس میں پہاڑ قائم کئے اور نہریں! زمین پر نہریں جاری کی گئیں ان سے زمین کو سیراب کیا گیا۔ پھر اس مرحمت کا نتیجہ انسان کے لئے کیا ظاہر ہوا۔ بیک نظر اس کو بھی دیکھ لیجئے۔

(۱) وَاَنْبَتْنَا فِیْهَا مِنْ کُلِّ شَیْءٍ مَّوْزُوْنٍ ۱۹/۱۵ "اور روئیدگی عطا کی ہم نے اس (زمین) میں ہر شئے موزوں کو"

(۲) وَاَنْبَتْنَا فِیْهَا مِنْ کُلِّ زَوْجٍ بَهِیْجٍ ۷/۵۰ "اور روئیدگی عطا کی ہم نے اس میں ہر قسم کی خوش آئند چیز کو"

(۳) وَالْاَرْضَ وَضَعَهَا لِلْاَنَامِ ۱۰/۵۵ "اور زمین ہے کہ اس کو وضع کیا ہے عوام کے لئے"

(۴) فِیْهَا فَاکِهَةٌ وَّالنَّخْلُ ذَاتُ الْاَکْمَامِ ۱۱/۵۵ "اس زمین میں میوہ ہے کھجور ہے خوشہ دار"

قرآن حکیم زمین کو پیداوار کا سرچشمہ قرار دیتا ہے پھر کہتا ہے (رَزَقَکُمْ مِّنَ الطَّیِّبٰتِ ۶۴/۴۰) تمہاری روزی پاک اور پاکیزہ اشیاء میں ہے۔ (کُلُوْا مِنْ رِّزْقِهٖ ۱۵/۶۷) کھاؤ اس کی عطا کردہ روزی (وَجَعَلْنَا لَکُمْ فِیْهَا مَعَایِشَ ۲۰/۱۵) ہم نے تمہارے لئے اس (زمین) میں معاش زندگی کا سامان رکھا ہے۔

نظام سماوی | نظامِ فلکی۔ تَبَارَکَ الَّذِیْ جَعَلَ فِی السَّمَآءِ بُرُوْجًا وَّجَعَلَ فِیْهَا سِرَاجًا وَّقَمَرًا مُّنِیْرًا۔۔۔

کائنات کا دوسرا بڑا عنصر آسمان اور وہ فضا ہے جو چاند تاروں اور ماہ پاروں سے منور ہے۔ نظامِ کائنات میں ہمارے نظر کے آسمان کا بڑا درجہ ہے۔ آسمان خود حیرت انگیز صنعت ہے۔ آسمان کے عناصر میں سے ہر عنصر

بجائے خود مافوق العادۃ حقیقت نظر آتا ہے۔ قرآن حکیم زمین کے حقایق کی طرح آسمان کے مادی جواہر کو بھی مکمل طور پر انسان کے سامنے پیش کرتا ہے۔ یہ جواہر جو قرآن حکیم کے بہت سے پاروں میں جا بجا نظر آتے ہیں یہاں نظر و فکر کے لئے یکجا پیش کئے جاتے ہیں۔

وَمِنْ اٰيٰتِهٖٓ اَنْ تَقُوْمَ السَّمَآءُ — "اور اللہ کی قدرت کی نشانیوں میں سے ایک یہ ہے کہ
وَالْاَرْضُ بِاَمْرِهٖ (۳۰/۲۵) — آسمان اور زمین اس کے حکم سے قائم ہیں۔"

وَالسَّمَآءَ رَفَعَهَا (۵۵/۷) — "اور اس نے آسمان کو بلند فرمایا"

اَفَلَمْ يَنْظُرُوْٓا اِلَى السَّمَآءِ فَوْقَهُمْ — "کیا انھوں نے نظر نہیں ڈالی آسمان کی طرف اپنے اوپر ہم نے کیسی
كَيْفَ بَنَيْنٰهَا وَزَيَّنّٰهَا (۵۰/۶) — صنعت دکھائی ہے اور اس کو کس طرح زینت دیکر آراستہ کیا ہے"

آسمانی نظام میں چاند، سورج، ستارے زبردست مادی اہمیت رکھتے ہیں قرآن ان کے متعلق ارشاد فرماتا ہے

وَزَيَّنَّا السَّمَآءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيْحَ (۴۱/۱۲) — "ہم نے مزین و منور کیا آسمانِ دنیا کو چراغوں قمقموں سے"

اَلشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ (۵۵/۵) — "سورج اور چاند اپنا ایک حساب رکھتے ہیں"

وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُوْمَ — "سورج۔ چاند، ستارے، مسخر ہیں اور تابع امر"
مُسَخَّرٰتٍ بِاَمْرِهٖ (۱۶/۱۲)

وَالشَّمْسُ تَجْرِيْ لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا (۳۶/۳۸) — "سورج متحرک ہے اپنے مستقر (مرکز) پر"

وَالْقَمَرَ قَدَّرْنٰهُ مَنَازِلَ (۳۶/۳۹) — "اور چاند؟ اس کے لئے ہم نے منزلیں مقرر کر دی ہیں!"

نظامِ کائنات کے عناصر ترکیبی | اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ تَبٰرَكَ اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ ٥ علی الاعلان سن لو۔ پیدائش اور حکم اسی کا حق ہے، اس نظامِ کائنات کا پروردگار اللہ تبارک اور معزز ہے۔

قرآنِ حکیم، زمین و آسمان سے گذر کر نظامِ کائنات کی ایک ایک مخلوق کا ذکر کرتا ہے۔ ہر شے کی حقیقت اظہار و بیان کے مرکز پر آتی ہے۔ اس کے پیدا ہونے کی حکمت واضح کی جاتی ہے۔ اس کے فوائد کی

تصریح ہوتی ہے۔ اس کی منفعت کے حقائق روشنی میں لائے جاتے ہیں۔ اور یہ سب کچھ اس خوبی سے ہوتا ہے کہ انسان یہ سمجھنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ یہ کائنات لاتعداد عناصر، اشیاء اور اجزا سے مرکب ہے، ان اجزا کی شیرازہ بندی ایک نظام کرتا ہے اور یہ نظام قدرت حق کی صورت میں ہر ہر شے پر حاوی ہے۔

ان عناصر کے ذکر میں سب سے زیادہ انسان کا ذکر آتا ہے تو قرآن حکیم اعلان کرتا ہے (خلق الانسان) انسان پیدا ہوا۔ انسان کی دسترس اور معاشی احتیاج کے لئے حیوان کا نام زبان پر آتا ہے تو قرآن کے الفاظ اس کی حقیقت کو بھی سامنے لے آتے ہیں (والانعام خلقھا لکم) چوپائے تمہاری ضرورت اور تمہاری منفعت کیلئے پیدا کئے گئے ہیں۔ جب ان کی منفعت کو ذہن نشین کرنا ہوتا ہے تو قرآن کے الفاظ اس کو بھی بیان کر دیتے ہیں۔ (فِیْهَا دِفْءٌ وَّمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَاْكُلُوْنَ) ان کی منفعت یہ ہے کہ ان میں جاڑوں کا سامان (اون کی شکل میں) ہے اور بعض تمہارے کھانے میں آتے ہیں۔ بہت سے حیوان ہیں کہ وہ انسان کے سفر کا سہارا بنتے ہیں قرآن کا دامن ان کے ذکر سے بھی خالی نہیں۔

(۱) وَتَحْمِلُ اَثْقَالَكُمْ اِلٰى بَلَدٍ لَّمْ تَكُوْنُوْا بٰلِغِيْهِ اِلَّا بِشِقِّ الْاَنْفُسِ (النحل ۱۶) (یہ چوپائے) بار اٹھا کر لیجاتے ہیں اُس شہر کی طرف جہاں تم پہنچ ہی نہیں سکتے جبتک کہ تمہاری جان مشقت میں نہ پڑے۔

(۲) وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيْرَ لِتَرْكَبُوْهَا وَزِيْنَةً ط اور گھوڑے، خچر اور گدھے پیدا کئے ہیں تاکہ تم ان پر چڑھو اور ان سے زینت حاصل کرو۔

ہم دیکھتے ہیں کہ نظام عالم میں رات اور دن ہمارا احاطہ کئے ہوئے ہیں زندگی دن کی سرحد سے رات کی سرحد میں داخل ہوتی ہے اور رات کی سرحد سے دن کی سرحد میں۔ انسان پیدا ہوتا ہے تو دن میں یا رات میں جان دیتا ہے تو دن میں یا رات میں،

صبح ہوتی ہے شام ہوتی ہے عمر یونہی تمام ہوتی ہے

دن اور رات زندگی کے دو پیمانے ہیں۔ قرآن حکیم ان دونوں کی معنویت کو کتنے مختصر الفاظ میں

پیش کرتا ہے (ھُوَ الَّذِیْ جَعَلَ لَکُمُ اللَّیْلَ لِتَسْکُنُوْا فِیْہِ وَالنَّھَارَ مُبْصِرًا) اللہ نے تمہارے لئے رات بنائی تاکہ اس کے دامن میں سکون حاصل کرو اور دن بنایا نظر کو کارآمد بنانے والا، دکھلانے والا۔

نظامِ عالم میں بحر و بر دو بڑے منطقے ہیں۔ انسان کی اجتماعی زندگی میں ان دونوں کا بڑا حصہ ہے انسان دونوں پر اپنا اقتدار رکھتا ہے اور جہاں اقتدار میں کمی ہے اس کو درجۂ تکمیل تک پہنچانا چاہتا ہے قرآن حکیم اس سلسلہ میں انسانی فطرت سے قریب تر ہو کر بحر و بر پر انسانی اقتدار کا اعلان کرتا ہے۔ (وَلَقَدْ کَرَّمْنَا بَنِیْ آدَمَ وَحَمَلْنٰھُمْ فِی الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنٰھُمْ مِّنَ الطَّیِّبٰتِ) حقیقت یہ ہے کہ ہم نے اولادِ آدم کو اقتدار عطا کیا اور وسائل نقل و حمل کے طور پر ان کو بحر و بر پر سواری دی۔ اور پھر ان کو روزی کا ذریعہ بنایا اور ہم نے ان کو روزی بھی پاکیزہ اشیا سے عطا فرمائی۔ بحر و بر میں بحر یعنی سمندر کو جو اہمیت حاصل ہے وہ آج پہلے سے زیادہ حقیقت کی صورت میں نظر آتی ہے۔ آج بھی طاقتور قوموں کی قسمت کا فیصلہ خشکی کی پشت پر نہیں بلکہ تری کے سینہ پر ہوتا ہے۔ سمندر کی ایک عظیم منفعت بحری تجارت ہے۔ اس تجارت سے قوموں کی معاشی قسمت بنتی ہے اور اس کے بگڑنے سے بگڑتی ہے۔ یوں تو اس نظامِ عالم میں کوئی شے بیکار نہیں لیکن قرآن کا قول حق یہ ہے کہ بحری جہازرانی معیشت و اقتصاد کا نمایاں ذریعہ ہے (رَبُّکُمُ الَّذِیْ یُزْجِیْ لَکُمُ الْفُلْکَ فِی الْبَحْرِ لِتَبْتَغُوْا مِنْ فَضْلِہٖ) تمہارا پروردگار، روزی رساں، وہ ہے جو تمہارے لئے جہاز چلاتا ہے سمندر میں تاکہ تم اس کا فضل (اپنی روزی) تلاش کرو۔

قرآنِ حکیم کا دامن ان اشیاء کے ذکر سے معمور ہے جو ہمارے نظامِ زندگی کا حصہ ہیں اور جو اس کائنات کی تنظیم میں اپنی اپنی حیثیت کے مطابق اس نظام کے مقصد کو پورا کر رہی ہیں۔ یہاں ان منتشر اشیاء کو ایک صفحہ پر شیرازہ بندی کی صورت میں دیکھئے۔ ذکر ہے پانی کا اور اس کے منافع کا۔

(۱) وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَآءِ کُلَّ شَیْءٍ حَیٍّ — ہم نے پانی کو ہر شئے کیلئے ذریعہ حیات بنایا۔

(۲) مِنْہُ شَرَابٌ۔ — اس پانی سے تم پیتے ہو۔

(۳) ومنہ شجر فیہ تسیمون ۔ اور اسی سے درخت (ہرے بھرے) ہوتے ہیں جس میں تم چراتے ہو۔

(۴) ینبت لکم بہ الزرع والزیتون والنخیل (یہ پانی) تمہارے لئے کھیتی اگاتا ہے، زیتون (تیار) کرتا ہے اور

والاعناب و من کل الثمرات (النحل ۱۶) کھجوریں، انگور اور ہر قسم کے پھل۔

یہی نہیں بلکہ وجودِ مطلق نے اس زمین پر طرح طرح کی چیزیں، قسم قسم کے پھل، رنگ برنگ کے پھول وجود پذیر کئے۔ تاکہ غور کرنے والے غور کریں کہ اس نظام کے عجائبات کی حقیقت کیا ہے اور اس کائنات میں موجودات کس مقصد و منشار کے ماتحت موجود ہیں۔ (وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ، إِنَّ فِي ذَالِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ ہ النحل ۱۶)

اگر ایک سعادتمند انسان نظر کی صداقت کا سہارا لیکر اٹھے تو اس کو قرآن کا ہر صفحہ نظامِ کائنات کی ہر حقیقت سے مزین ملیگا۔ اگر ایک ارجمند قوم اپنے نورِ یقین سے مشعل روشن کرکے اس کی روشنی میں قرآن کو دیکھے تو اس کو صاف نظر آئیگا کہ قرآن اجتماعیات کا ایک دستور رکھتا ہے اور یہ دستور ہر ہر لفظ کے اعتبار سے عقل و دانش کے دستور سے مکمل مطابقت رکھتا ہے۔ قرآن کا ہر صفحہ شہادت دیگا اور یہ شہادت آنکھوں سے دیکھی جائیگی اور کانوں سے سنی جاسکے گی کہ اسلام کا تصور اجتماعی حیثیت رکھتا ہے اس کی اجتماعیت کی بساط پر کائنات کے نظامِ عمومی کا ایوان رفیع کھڑا ہے اور اس ایوان میں انسان کا نظامِ اجتماعی آسودۂ حیات ہے کائنات کا نظام مکمل نظام ہے اس نظام کے اجزا ہیں اور ہر جز کو اپنے کل سے نسبت ہے۔ تمام اجزار کی تمام نسبتیں جب اللہ کے مرکزی تصرف میں آجاتی ہیں۔ ان کی مادیت (کسی نہ کسی دن باطل ہوجانے والی مادیت) وقتی طور پر ہی ہی۔ ایک وقت مقرر ہی کے لئے ہی۔ مگر ایک حقیقتِ اجتماعی بن جاتی ہے۔ انسان دیکھتا ہے کہ آسمان و زمین، عجائبات قدرت کے آئینہ دار ہیں۔ اجرام فلکی اور اشیارِ ارضی ایک ابدی حقیقت (قدرت) کے حکم سے اپنا اپنا وظیفہ وقت پر بجا لارہے ہیں تو حیران ہوجاتا ہے، تھوڑی دیر کے لئے ہر چہار طرف سے اپنی روشن نظروں کی تمام کرنوں کو سمیٹ لیتا ہے اور صرف

ایک طرف نظر بلند کر کے ایک ازلی اور ابدی ہستی کا نام لیکر بے اختیار بول اٹھتا ہے "ربنا ما خلقت هٰذا باطلاً۔ پروردگار یہ کائنات اور اس کا نظام جو کچھ بھی ہے ہرگز ہرگز باطل نہیں۔ درحقیقت یہ اعترافِ حق تھا۔ کیسے ممکن تھا کہ حق ظاہر ہوتا اور انسان کا دل اس کو محسوس بھی کر لیتا اور انسان کی زبان دل و نگاہ سے پیچھے رہ جاتی۔ انسان جان چکا ہے کہ یہ سارا کارخانہ ایک تدبیر کے ساتھ چل رہا ہے اور وہ یہ بھی سن چکا ہے کہ اس کارخانہ کا موجد اللہ ہے (خالق کل شئ) ہر چیز کا پیدا کرنے والا (علی کل شئ قدیر) ہر ایجاد پر قادر اور قرآن کی زبان سے یہ بھی معلوم کر چکا ہے کہ تم اللہ کے تخلیقی کام میں ذرا فرق نہیں پاؤگے (ما ترٰی فی خلق الرحمٰنِ من تفاوت)

یہ سارا نظام۔ ایک نظام ہے۔ تماشہ نہیں۔ انسان دیکھ رہا ہے اور نظر سے کام لیکر اور دیکھ سکتا ہے، زمین و آسمان کے روشن قمقمے (ارضی ذرے اور فلکی ستارے) اور ان کے ماحول میں جو کچھ بھی محض تماشہ کی طرح بے مقصد نہیں ہیں بلکہ انکی مجموعی حیات ایک تنظیم ہے۔ مرتب! ایک تشکیل ہے۔ کارآمد ایک ترتیب ہے مقرر، تماشہ نہیں۔ ایک مادی نظام ہے ابدی حقیقت پر گواہ۔

(۱) اِنَّا کُلَّ شیٔ خَلَقنٰہُ بقدرٍ۔	ہم نے (اس کائنات میں) ہر شے مقرر اصول پر پیدا کی ہے۔
(۲) وکلّ شیٔ عندہٗ بمقدار	"اور ہر ایک شئے۔ اس کے نزدیک ایک مسلمہ مقدار پر ہے"
(۳) وَما خلقنا السمواتِ والارض وما بینھما لٰعبین ہ ما خلقنھما الا بالحق۔	ہم نے زمین و آسمان کو اور جو (اشیا) ان کے مابین ہیں تماشہ کی حیثیت سے پیدا نہیں کیا۔ ان کو پیدا کیا ہے۔ تدبیر سے۔

تلخیص و ترجمہ

ہندوستان کا زراعتی ارتقاء

(۱۹۲۹ء سے ۱۹۳۹ء کے دوران میں)

یہ مقالہ ایشیاٹک سوسائٹی لندن کے ایک جلسہ منعقدہ جنوری ۱۹۴۲ء میں سرپرٹ وائس چیر مین "امپیریل کونسل آف اگریکلچر ریسرچ ان انڈیا" نے پڑھا تھا، ہم اس کی تلخیص ایشیاٹک ریویو لندن اپریل ۱۹۴۲ء کے توسط سے ذیل میں درج کرتے ہیں۔

۱۹۲۹ء سے ۱۹۳۹ء کے دوران میں عالمگیر معاشی کساد بازاری کی وجہ سے دوسرے ملکوں کی طرح ہندوستان کی زراعت کو بھی وقت کے تقاضوں کا ساتھ دینا پڑا، اس زمانہ میں یہاں کی صنعت و حرفت کو کافی فروغ ہوا اس کا طبعی اثر یہ ہوا کہ خام اشیاء کی طلب بڑھ گئی، اور بہتر سے بہتر خام مال پیدا کرنے کی خواہش پیدا ہوگئی، دوسری طرف آبادی کی روز افزوں زیادتی اور معیارِ زندگی کے بلند ہو جانے کی وجہ سے نکاسی کی مزید گنجائش نکل آئی اور اشیاء کی طلب میں اضافہ ہوگیا، دنیا کی کساد بازاری کی وجہ سے گندم وغیرہ کی برآمد ممالکِ غیر میں قریباً بند ہوگئی، دائرۂ عمل کی اس تنگنائی سے ہندوستان میں پیداوار کا ذخیرہ بہت کافی جمع ہوگیا۔

شاہی کمیشن کی زراعتی رپورٹ نہ صرف ماہرینِ فن کا ایک عمیق ذہنی مطالعہ ہے، بلکہ وہ زراعت کی ترقی کی امکانی صورتوں اور ان کے لئے ضروری وسائل کی طرف بھی رہنمائی کرتی ہے، اس لحاظ سے وہ حکام اور زراعتی افسروں دونوں کے لئے مساویانہ حیثیت سے قابل قدر چیز ہے۔ کمیشن کے بیان کے مطابق سائنٹفک طریقوں کا عمل میں لانا ہندوستانی زراعت کے لئے نہایت سودمند ثابت ہوا

اور اس میں شبہ نہیں کہ لارڈ کرزن کے قائم کئے ہوئے زراعتی اور بیطاری یا علاج حیوانات کے محکموں کا ہندوستان کی زراعت کے ارتقا میں بہت بڑا حصہ ہے، اس کمیشن نے واضح الفاظ میں اس کا اعتراف کیا کہ ہندوستان ابھی زراعتی ترقی کے لحاظ سے ابتدائی مرحلہ میں ہے، اس کے لئے وسیع پیمانہ پر ایک اجتماعی کوشش کی سخت ضرورت ہے، اس نے فراخدلی سے اس کا بھی اقرار کیا کہ ہندوستان کے وزرائے زراعت پہلے سے بہت سے ان نتائج پر پہنچ چکے تھے جن پر کمیشن بعد میں پہنچا ہے۔ اور انھیں عملی شکل دینے کے لئے اکثر نے زائد فنڈ بھی حاصل کر لیا تھا اور اپنے محکموں کو اپنی قانون ساز مجلسوں کے تعاون سے کافی وسعت دیدی تھی، حکومتِ ہند کے لئے یہ چیز نہایت حوصلہ افزا ثابت ہوئی کہ جب ہندوستان کی زراعتی ترقی کا سوال اٹھا تو مختلف سیاسی پارٹیوں نے ہمیشہ اس کا ساتھ دیا۔

کمیشن کی یہ رپورٹ ۱۴۹ سفارشوں پر مشتمل ہے، ہم ان سفارشات کو نہایت اختصار کے ساتھ بارہ ضمنی عنوانوں کے ماتحت بیان کریں گے۔ اختصار کی وجہ سے بہت سی وہ سفارشات جن کا تعلق آبپاشی، جنگلات، صنعت و حرفت، تعلیمات، نقل و حمل اور زراعت کی آمدنی سے تھا نظر انداز کرنا پڑیں۔

۱۹۲۹ء۔ ۱۹۳۹ء کے درمیان میں زراعت اور بیطاری کے محکموں اور ان کے فنڈوں میں نمایاں ترقی ہوئی۔ ۱۹۲۸ء۔ ۱۹۲۹ء میں ان مدوں میں ایک ملین[1] پونڈ سے زیادہ نہ تھے مگر ۱۹۳۷ء۔ ۱۹۳۸ء میں میزان قریب قریب ایک کروڑ اسی لاکھ پونڈ تک پہنچ گئی تھی، اس میں امپیریل کونسل آف اگریکلچر ریسرچ" کا منظور شدہ مصرف بھی داخل ہے جو قریباً پندرہ لاکھ پونڈ تھا۔

اس اثنا میں مختلف کمیٹیوں کے مصارف میں بھی کافی اضافہ ہوا جو ان کی ترقی کی دلیل ہے

---

[1] ایک ملین ۱۰ لاکھ، ایک پونڈ تیرہ روپیہ پانچ آنے چار پائی۔

ان میں قابل ذکر انڈین سنٹرل کاٹن کمیٹی، انڈین سنٹرل جیوٹ کمیٹی، انڈین سنٹرل لاک سیس کمیٹی[1]، اور انڈین کافی سیس کمیٹی[1]، نمایاں درجہ رکھتی ہیں، ان کے اخراجات کے صحیح اعداد و شمار اس وقت موجود نہیں ہیں، ان فنڈوں میں ہندوستانی ریاستوں کی طرف سے نمایاں حصہ لیا گیا۔ ۱۹۳۸ء۔ ۱۹۳۹ء میں سات ریاستوں کی طرف سے ایک لاکھ پچانوے ہزار پونڈ کی رقم وصول ہو چکی تھی، ہندوستان کی زراعت، بیطاری اور دوسری قسم کی فلاح وبہبود کی تحقیقات کا سالانہ مصرف اس وقت بیس لاکھ پونڈ سے بھی بڑھ گیا ہے، بظاہر یہ ایک بڑی رقم ہے مگر آبادی کے لحاظ سے فی کس چار پائی سے بھی کم ہے! اس دوران میں کارکنوں کی تعداد میں بھی کافی اضافہ ہوا، ان کی ٹھیک تعداد صوبائی نظام کی تبدیلیوں کی وجہ سے اس وقت پیش نہیں کی جاسکتی، تاہم اتنا بتلایا جاسکتا ہے کہ زراعتی کالج کے اسٹاف اور ریسرچ کے شعبوں میں ۱۹۳۷ء۔ ۱۹۳۸ء کے درمیان ایک ہزار تیس اشخاص موجود تھے۔ پچھلے دس برسوں میں ان کی تعداد پانچسو تین سے زیادہ نہ تھی، اضلاع کا عملہ جو زراعتی فلاح و ترقی میں عملی حیثیت سے منہمک ہے، اس کی تعداد ۲۱۲۱ اور ۲۶۹۸ کے بین بین ہے یہ اعداد و شمار تمام درجوں کے زراعتی کارکنوں پر حاوی نہیں ہیں، بیطاری کے محکموں کے اعداد و شمار نظام کی تبدیلی کی وجہ سے دستیاب نہ ہوسکے۔

امپیریل کونسل آف اگریکلچر ریسرچ اس کونسل کی مجلسِ انتظامی کے عناصر میں صوبوں کے وزرائِ زراعت، مرکزی اسمبلی کے نمایندے، محکمۂ تجارت کے نام زدہ اشخاص، اور ہندوستانی ریاستوں کے نمایندے داخل ہیں، یہ مجلس پالیسی کا فیصلہ کرتی ہے اور سرمایہ پر بھی اسی کا اختیار ہے، اس کا پریزیڈنٹ وائسرائے کی کونسل کا ایک ممبر ہے، جس کے ماتحت زراعت کا محکمہ ہے، وائس چیرمین داخلی طور سے کونسل کا سب سے بڑا افسر ہوتا ہے وہ اپنا پورا وقت صرف کرتا ہے اور کونسل کا نظم و نسق اسی کے اشارہ سے گردش کرتا ہے۔

کونسل کا مشاورتی بورڈ، جو اس کے سائنٹفک پہلوؤں پر نظر رکھتا ہے، اس میں صوبوں کے زراعتی

---

[1] یہ کمپنیاں لاکھ اور کافی کی دیکھ بھال کرتی ہیں اور بڑی حد تک انھیں کے محصول پر قائم ہیں۔

اور بیطاری محکموں کے نمایندے، یونیورسٹیوں کے ممتاز افراد، حکومت ہند کا ہیلتھ کمشنر اور چند خارجی اشخاص داخل ہیں جو غیر معمولی فنی مہارت کی وجہ سے نام زد کئے جاتے ہیں، یہ بورڈ ہر قسم کی تحقیقات اور ان کا عملی تجربہ کرنے کی سفارش کرتا ہے اور براہ راست خود بھی اس میں عملی حصہ لیتا ہے!

اس کونسل کی خوش قسمتی سے نظام حیدرآباد کی حکومت نے اس کی سرگرمیوں میں عملی حصہ لیا، اور اسے ایک معتد بہ رقم دی ۱۹۳۹ء تک حیدرآباد، میسور، بڑودہ، ٹراونکور، کوچین، بھوپال اور کشمیر کے نمایندے کونسل سے اشتراک عمل کر چکے تھے ان کے سوا اور بہت سی ہندوستانی ریاستوں نے بھی اس کی غیر معمولی جدوجہد میں عملی شرکت کی، اس کا اعتراف ضروری ہے کہ ہندوستانی یونیورسٹیوں کے سائنس کالجوں نے نمایاں طور سے کونسل کا ہاتھ بٹایا اور اپنی خصوصی تحقیقات سے اس کی معلومات میں اضافہ کیا۔

کونسل نے سمندر پار کے زراعتی تحقیقات کے اداروں سے بھی اتحاد عمل کیا، اس سے اسے زبردست فائدہ پہنچا، خصوصاً برطانوی اداروں سے بہت سی نئی نئی تحقیقات کا علم ہوا۔ امپیریل ایگریکلچر بیورو سے نہایت مفید معلومات، لٹریچر اور دوسری اہم چیزیں حاصل ہوئیں، ان روابط سے ریسرچ سکالروں کو دنیا کے ایک حصہ سے دوسرے حصہ میں تحقیقات کا عملی تجربہ کرنے کا موقع ملا، اس کی وجہ سے ان کے تجربات اور زیادہ وسیع ہوئے۔

حکومتِ ہند کی طرف سے کونسل کو ۱۹۳۰ء سے مارچ ۱۹۳۹ء تک تقریباً ۸۰۷,۰۰۰ پونڈ کی رقم ملی، جس میں سے قریب قریب ۲۱۸,۰۰۰ پونڈ گنے اور گنے کی صنعت کے نشو و نما کے مطالعہ کے لئے مخصوص تھی، زائد فنڈ سے قریباً ۱۲۰,۰۰۰ پونڈ حاصل ہوئے، مرکزی حکومت نے کونسل کے ماہر زراعت اور دفتری عملہ کے مصارف کی مد میں ایک ملین پونڈ کے قریب دیئے۔ اس کونسل کی پالیسی ہمیشہ تعمیری رہی، تخریب سے اس نے اجتناب کیا۔ مقامی کوششوں میں اس نے کبھی رخنہ

نہیں ڈالا، بلکہ حتی الامکان انھیں سہارا دیا، ۱۹۳۹ء میں کونسل نے قریباً ایک سو تحقیقاتی اسکیموں کا تجربہ کرنے کے لئے تین سو ریسرچ افسروں اور ماہرین سائنس کو مختلف تنخواہیں دیکر مامور کیا، اس پر کتنی رقم صرف ہوئی، اس کی صحیح مقدار اس وقت نہیں بتائی جاسکتی۔ اتنا علم ضرور ہے کہ نو برسوں میں جو فنڈ اس مقصد کے لئے مخصوص کیا گیا تھا اس میں سے قریباً ۶۰۰،۰۰۰ پونڈ چھبیس اہم خاکوں اور ان کے عملی تجربہ پر صرف ہوا ہے۔

روئی اور سن | کمیشن نے مرکزی پنبہ کمیٹی کے کارناموں کی ستائش کی، یہ کمیٹی نہ صرف اپنے مصارف روئی کے محصول سے پوری کرتی رہی بلکہ اس نے روئی اور دوسری صنعتوں کے تحقیقاتی کاموں میں بھی برابر امداد دی، اس کی ترقی کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ اس کے مصارف ۱۹۳۸ء ۱۹۳۹ء میں ۷۲،۰۰۰ پونڈ تھے، اس کے مقابلہ میں پچھلے دس برسوں کے اخراجات صرف ۵۷،۰۰۰ پونڈ تھے، یہ کمیٹی عملی تجربات پر رقم صرف کرتی ہے۔ صوبائی حکومتوں سے بھی اسے امداد ملتی ہے، اس کی یہ امتیازی خصوصیت ہے کہ جب حکومت کے عطیہ کی میعاد ختم ہونے کے بعد دوبارہ اس کی امداد جاری ہوئی تو اس کی مقدار پہلے سے ہمیشہ زیادہ رہی۔ ۱۹۲۹ء ۱۹۳۷ء کے دوران میں اس کمیٹی نے اپنی علمی تحقیقات کے عملی تجربات کئے اور ان پر کافی روپیہ صرف کیا، اس سلسلہ میں اس نے اپنے صنعت وحرفت کے معمل یا تجربہ گاہ میں بہت توسیع کی۔ اس اثنا میں منڈیوں اور بیوپار کو وسعت دینے کی طرف بھی خصوصی توجہ کی گئی، نیز بدعنوانیوں کے انسداد کے لئے کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا گیا۔

کمیشن نے سفارش کی کہ مرکزی روئی کمیٹی کو سن کے کاروبار کی ترقی کے لئے قدم اٹھانا چاہئے، اور اس غرض کے لئے مرکزی مالیات سے پانچ لاکھ روپیہ کی رقم کی منظوری بھی دلائی تھی، اگرچہ یہ رقم مختلف اسباب کی بنا پر ۱۹۳۶ء تک نہ ملی تھی، اس مقصد کے لئے کمیٹی کا سب سے پہلا جلسہ فروری ۱۹۳۷ء میں منعقد ہوا تھا، اس کے بعد ڈھاکہ میں سن وغیرہ کی زراعتی تحقیقات کے انتظامات کئے گئے تھے، اور سن کے ریشہ کے عملی تجربہ کے لئے ایک معمل تعمیر کیا گیا اور اس کے لئے ضروری آلات وسامان فراہم کیا گیا، جنوری ۱۹۳۹ء

میں لارڈ لنلتھگو نے اس کا باقاعدہ افتتاح کیا، گو عارضی طور سے اس سلسلہ میں تحقیقاتی کام اس سے قبل بھی ہوتا رہا تھا، انڈین جیوٹ ملز ایسوسی ایشن کے اتحاد عمل سے اس ادارہ کو بہت فائدہ پہنچا۔ اس ایسوسی ایشن کا اپنا ذاتی تحقیقاتی محکمہ قائم تھا جس میں ماہرین فن سن کی صنعت وحرفت کی ترقی کی اسکیمیں سوچتے تھے اور اوران کا عملی تجربہ کرتے تھے، ان دونوں اداروں نے اپنی اپنی تحقیقات اوران کے عملی تجربات کے نتائج سے باخبر کرنے کے لئے انتظامات کئے۔ یہ روابط مستقبل میں دونوں کے لئے سودمند ثابت ہوئے۔ اس دوران میں سن کی بڑھتی ہوئی پیداوار کی وجہ سے منڈیوں کا سوال سامنے آیا اور دونوں اداروں نے اسے بھی حل کرنے کی کوشش کی، حکومت ہند نے اس اثنا میں بعض مصلحتوں کی وجہ سے یہ فیصلہ کیا کہ کونسل کا وائس چیرمین سوئی اورسن کی مرکزی کمیٹیوں کا چیرمین ہوگا، اور کونسل کا ماہر زراعت جو حکومت ہند کے محکمۂ زراعت کا کمشنر بھی ہے۔ ان دونوں کے اندر ایک ممبر کی حیثیت سے کام کرے گا۔

بہار کا قیامت خیز زلزلہ ۱۹۳۴ء ہندوستان کی زراعت کے لئے ایک بہت بڑا حادثہ تھا، اس میں پوسا (بہار) کا زراعتی تحقیقات کا ادارہ برباد ہوگیا۔ اس کی بربادی کے بعد حکومت ہند نے پوسا میں اس کی دوبارہ تعمیر کی بہ نسبت اس کا قیام دہلی میں زیادہ موزوں خیال کیا اوراس کی عمارت وغیرہ کے لئے نئی دہلی سے تین میل فاصلہ پر ایک مناسب قطعۂ زمین تجویز کیا، آخر ۱۹۳۶ء تک اس کی عمارتیں پایۂ تکمیل کو پہنچ گئیں، اور باقی تحقیقاتی سامان پوسا سے اس جدید عمارت میں اٹھ آیا، اس وقت انتظامات میں بھی بہت سی اہم تبدیلیاں عمل میں آئیں، مرکزی مقام ہونے کی وجہ سے اس جگہ اس ادارہ کو دوسرے اداروں اور ماہرین سائنس سے تبادلہ خیالات اور افادہ واستفادہ میں بہت آسانیاں پیدا ہوگئیں ہیں۔ اس ادارہ کی زندگی کا مقصد زراعتی تحقیقات اوراس کے عملی تجربات ہے، اس لئے اس کی شبانہ روز فکروکاوش کا موضوع صرف زراعت ہے۔ (باقی آئندہ)

ع - ص

ادبیات

سرودِ کارواں

(از جناب نہال صاحب سیوہاروی)

جہادِ زندگی میں کیوں ہو سرگراں چلے چلو
رواں دواں چلے چلو، رواں دواں چلے چلو

بلندیوں پہ ہو نظر، قدم اٹھاؤ بے خطر
نہیں ہیں دور مہر و ماہ و کہکشاں چلے چلو

ڈرو نہ غم کی رات سے، تموجِ حیات سے
بلا سے سخت ہی سہی یہ امتحاں چلے چلو

ہو سر پہ بارشِ ستم، مگر رکو نہ اک قدم
ہزار ٹوٹتی رہے برقِ بے اماں چلے چلو

جو عزم اُستوار ہے تو فتح ہمکنار ہے
کرو نہ بھول کر شکست کا گماں چلے چلو

یہ کیا جھجک کے رہ گئے بلند و پستِ دہر سے
مجاہدانہ مثلِ رودِ نغمہ خواں چلے چلو

ہیں ہمتیں اگر یہی ملیگا کوئی دوست بھی
نہ ہوگا یہ جنونِ شوق رائیگاں چلے چلو

قریں ہے منزلِ طرب، گذر چکا ہی دورِ شب
افق سے جلوۂ سحر ہوا عیاں چلے چلو

دوچند ہو یہ ولولہ، مجاہدانِ قافلہ
یونہی ہوئے ہیں کامگار و کامراں چلے چلو

نہیں ہی جورِ آسماں کی اصل جز خیال کچھ
بجز خیال کیا ہے جورِ آسماں چلے چلو

بشر جہاں ہو جاگزیں کچھ ایک خاکداں نہیں
ہیں چشمِ انتظار اور خاکداں چلے چلو

فسردہ ہو جائے دل، ہو بانگِ نغمہ متّصل
ترانہ زن چلے چلو، سرود خواں چلے چلو

ہو جس مقام سے گذر بہشتِ نو ہو جلوہ گر
برنگِ موسمِ بہار گلفشاں چلے چلو

مٹاؤ خوف و حزم کو، بڑھاؤ پائے عزم کو
تمہارے دم سے ہی ثباتِ کارواں چلے چلو

پئے فلاحِ روزگار سعی پے بہ پے کریں
جہاتِ شرق و غرب کو برنگِ ابر طے کریں

حسنِ تغزّل

از جناب تابش صاحب دہلوی

شکستِ دل کی ایک ایک آہ میں آواز آتی ہے — مگر دنیا کہیں مشقِ ستم سے باز آتی ہے!!
نیازِ شوق کر نقشِ جبیں میں وسعتیں پیدا — کوئی دم میں کسی کی جلوہ گاہِ ناز آتی ہے،
مجھے دھوکا ہے بختِ نارسا پر بختِ دشمن کا — کہ ان کی ہر نظر مجھ تک غلط انداز آتی ہے
فروغِ گل مبارک ہم چمن سے بے تعلق ہیں — نہ اب ہے شوقِ آزادی نہ اب پرواز آتی ہے
کئے جا جلوہ سوزی تو فروغِ حسن سے لیکن — کہیں دیدار سے چشمِ تماشا باز آتی ہے
ضیائے حُسن نے کھولی حقیقت حسن کی ورنہ — تجلّی تک نظر خود پردہ دارِ راز آتی ہے

جہاں میں صرف دردِ دل مرا ہمدرد ہے تابشؔ
لبِ فریاد پر فریاد ہی دمساز آتی ہے

رباعی

حضرت جاذب دہلوی

مرا یہ فرض ہے جب کائنات سوتی ہو — زمیں کے نام ستاروں کا میں پیام لکھوں
سحر تو زندہ ہوئی گریہ سحر کے لئے — کٹی ہے رات جو آنکھوں میں کس کے نام لکھوں

فکرِ حزیں

از جناب شعیب حزیں صاحب عباسی بی اے (جامعہ عثمانیہ)

محبت آج تک منجملۂ آلام ہے ساقی
تکلف برطرف تجھ پر بڑا الزام ہے ساقی

سنا ہے اضطرابِ غم سکون انجام ہے ساقی
مگر توبہ! سکوں تو بے حسی کا نام ہے ساقی

بھلا مستی میں کس کو ہوش ہے آغازِ مستی کا
ہماری داستان انجام ہی انجام ہے ساقی

حجاب در سے ٹکرا کر نگاہیں ٹھہر جاتی ہیں
جنوں اپنے ارادوں میں ابھی کچھ خام ہے ساقی

ابھی تک لغزشوں میں رنگ ہی کچھ ہوشیاری کا
محبت کو ابھی اندیشۂ انجام ہے ساقی

ہمیں طوفاں کی موجوں میں بھی ساحل یاد آتا ہے
ہمارا ذوق بربادی ابھی کچھ خام ہے ساقی

کرم آمادہ وہ نظریں سکوں دشمن حزیں کا دل
یہ بے چارہ ابھی سے لرزہ براندام ہے ساقی

رباعیات

از جناب لطیف انور صاحب

ہر ایک نفس میں ہے پناہِ ہستی
ہموار ہوئی جاتی ہے راہِ ہستی
اے راہروِ منزلِ دشوار گزار
سر پر نہ اٹھا بارِ گناہِ ہستی!

مایوس ہے کیوں شکوہ طرازِ ہستی
سربستہ ہمیشہ سے ہے رازِ ہستی
اٹھ اور رہو، ہنگامۂ عالم میں شریک
بے نغمہ پڑا ہے ترا سازِ ہستی

تبصرے

جگ بیتی حصہ اوّل از پنڈت جواہر لال نہرو۔ تقطیع خورد ضخامت ۵۵۲ صفحات کاغذ اور کتابت و طباعت بہتر قیمت مجلد تین روپیہ۔ پتہ:۔ مکتبہ جامعہ نئی دہلی۔ لاہور، لکھنؤ۔

یوں کہنے کو تو یہ کتاب ان خطوط کا مجموعہ ہے جو پنڈت جواہر لال نہرو نے جیل سے اپنی بیٹی اندرا کے نام لکھے تھے۔ لیکن درحقیقت یہ دنیا کے تمدنی ارتقا اور اس کی تاریخ پر ایک مفصل کتاب ہے جس میں آغاز تمدن سے لیکر دورِ جدید کے آغاز تک کی تمام متمدن قوموں اور ملکوں کے جغرافیائی، طبعی اور تاریخی و سیاسی حالات کا ذکر صاف ستھرے اور غیر جانبدارانہ انداز میں کیا گیا ہے۔ درمیان میں کہیں کہیں ہندوستانی سیاسیات کی جانب بھی کچھ اشارے ہو گئے ہیں۔ اصل کتاب انگریزی میں تھی۔ جناب محمود علی خاں صاحب جامعی نے اس کو اردو میں منتقل کیا ہے، ترجمہ صاف سلیس اور شستہ و رواں ہے۔ افسوس ہے کہ جیل میں ہونے اور خطوط کے انداز میں لکھنے کے باعث اس کتاب میں نہ تو واقعات کے ماخذ کا ذکر آسکا ہے اور نہ ابواب میں کوئی تصنیفی ترتیب قائم رہ سکی ہے ان دو نقائص سے قطع نظر تاریخی معلومات اور اُن پر بے لاگ تبصرہ کے لحاظ سے یہ کتاب نہایت مفید اور لائق مطالعہ ہے۔

حیوانی دنیا کے عجائبات از عبدالبصیر خاں صاحب۔ شعبۂ حیوانیات مسلم یونیورسٹی علیگڈھ۔ تقطیع کلاں ضخامت ۱۵۰ صفحات طباعت و کتابت اور کاغذ عمدہ قیمت عہ۔ پتہ:۔ انجمن ترقی اردو (ہند) دہلی

یہ کتاب اپنے موضوع کے لحاظ سے اردو میں غالباً بالکل نئی چیز ہے۔ اس میں مختلف حیوانات کے رہنے سہنے، کھانے پینے، لڑنے جھگڑنے، ان کی رفتار اور اخلاق و عادات کا ذکر ہے۔ پھر بہت سے جانوروں کی قسمیں، ان کے فائدے اور ان کی عمریں اور قیمتیں اور ان کے علاوہ بعض اور مفید معلومات۔ مثلاً یہ کہ دواؤں

میں کون کون سے جانور کام آتے ہیں، ان کی مدتِ حمل، نبض کی رفتار اور عمر کا باہمی تعلق، سچے موتی کہاں اور کس طرح بنتے ہیں اور ان کی تاریخ کیا ہے۔ ان سب امور کا بیان ہے۔ زبان سادہ اور صاف ہے اس لئے ہر شخص اس سے فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ کتاب علمی ہونے کے ساتھ بحیثیت مجموعی دلچسپ بھی ہے۔ ارٹ پیپر پر جانوروں اور ان سے متعلق بعض اور چیزوں کے ۳۷ فوٹو بھی شامل کتاب ہیں۔

سیرت محمد رسول اللہ صلعم | از مقبول احمد صاحب سیوہاروی۔ تقطیع خورد ضخامت ۱۶۰ صفحے، کتابت و طباعت اور کاغذ بہتر قیمت مجلد عمر پتہ:۔ اسلامی کتاب گھر سیوہارہ ضلع بجنور

جناب مصنف بچوں اور بچیوں کے لئے دینیات کے چھوٹے چھوٹے کئی رسالے اس سے پہلے لکھ چکے ہیں اب انھوں نے بچوں اور بچیوں اور کم پڑھے بڑی عمر کے لوگوں کے لئے زیر تبصرہ کتاب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت مبارکہ میں لکھی ہے۔ اس کی زبان ایسی سہل، آسان اور دل نشین ہے کہ بچے اسی بڑے شوق سے پڑھیں گے۔ واقعات سب صحیح اور مستند ہیں۔ کتاب کے دو حصے ہیں ایک میں حضور کے سوانح حیات ہیں اور دوسرے حصہ میں آپ کی بعض خاص تعلیمات اور نصیحتوں کا ذکر ہے جو بچوں سے ہی متعلق ہیں اس میں شک نہیں کتاب اس قابل ہے کہ اسے پرائمری اسکولوں کی چوتھی پانچویں جماعت میں داخل کیا جائے۔

ثروت آرا بیگم | از محترمہ حمیدہ سلطانہ۔ تقطیع متوسط ضخامت ۳۳۲ صفحات کتابت و طباعت عمدہ قیمت مجلد عہ/۱۲ پتہ:۔ دفتر "ادیب" دہلی

محترمہ حمیدہ سلطانہ اردو کی کامیاب اور مشہور افسانہ نگار ہونے کے علاوہ علم و ادب کا نہایت ستھرا اور شگفتہ ذوق بھی رکھتی ہیں جس کی جھلک ان کے ہر چھوٹے بڑے مضمون میں پائی جاتی ہے۔ اس سے پہلے ان کی ایک کتاب "مشرق و مغرب" شائع ہو کر مقبول عام ہو چکی ہے۔ اب موصوفہ نے اپنا ایک ضخیم ناول شائع کیا ہے جو خود ان کے بقول اگرچہ ان کی تصنیفی عمر کے بالکل اوائل کا لکھا ہوا ہے تاہم زبان کی صفائی، اندازِ بیان کی شگفتگی اور طرزِ ادا کی بیساختگی بالکل وہی ہے جو کہنہ مشقی کے بعد اب ان کی تحریری خصوصیت بن گئی ہے

البتہ عہد تصنیف کے طبعی اقتضا کے مطابق اس ناول میں جو ہلکی ہلکی شوخی اور ایک لطیف رنگینی پائی جاتی ہے وہ ان خصوصیات پر مستزاد ہے۔ مثلاً صفحہ ۱۰۱ پر طلوع صبح کا منظر بیان کرتے ہوئے لکھتی ہیں "مسٹر آفتاب خاں کسی ماہ جبیں کے چہرہ کو دیکھ کر رعب حسن سے تھراتا ہوا گوشۂ مغرب میں منہ چھپا گیا" ص ۲۷ پر بیوی کا فوٹو لینے پر دو دوستوں کی گفتگو نقل کرتے ہوئے ایک دوست کی زبان سے کہتی ہیں: "اللہ رے شرمیلے صاحبزادے جب ہی تو خالہ جان کہتی ہیں میرا بچہ بہت شرمیلا ہے۔ مسمسے گھنے کہیں کے، ہماری شادی ہو جاتی تو ہم ڈنکے کی چوٹ لیتے"۔ یوں تو اول سے آخر تک ساری کتاب ہی دلی کی بیگماتی زبان اور حسن انشا کا بہترین نمونہ ہے، پھر بھی روانی تحریر میں بعض بعض فقرے ایسے بلیغ آگئے ہیں کہ زبان سے بیساختہ احسنت اور مرحبا نکلتا ہے۔ مثلاً سپہر آرا بیگم کی موت کا نقشہ ان الفاظ میں کھینچتی ہیں "عالم نزع شروع ہوا، کانوں کی لویں پھریں، ناک کا بانسہ ٹیڑھا ہوا، سانس جلدی جلدی چلنے لگا، ہاتھ پاؤں میں تشنج پیدا ہوا، ہچکیاں مسلسل آرہی تھیں، ایک بھرپور جوانی کا عالم سکرات الاماں! دیکھنے والوں کے دل پھٹے جاتے تھے، ہچکی آتی تھی، سرد سینہ تھا، ماتھے پر موت کا پسینہ تھا" (ص ۹۸)

ناول کا قصہ ایک خالص اخلاقی اور معاشرتی واقعہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک بڑے گھرانے کی نور نظر ثروت آرا بیگم جو مشرقی تہذیب اور شرم و حیا کا ایک پیکر نوری ہے ایک حادثہ کا شکار ہوتی ہے۔ اتفاق سے ظفر جنگ نامی ایک ہمہ صفت موصوف نوجوان اس کی مدد کرتا ہے اور ثروت آرا بچ جاتی ہے یہیں سے دونوں میں معاشقہ کی ابتدا ہوتی ہے اور آخر کار بڑی دھوم دھام سے دونوں کا نکاح ہو جاتا ہے۔ مگر رخصتی سے قبل ہی ظفر اعلیٰ تعلیم کے لئے یورپ چلا جاتا ہے۔ ادھر بدقسمتی سے ثروت آرا بیگم کی والدہ کا انتقال ہو جاتا ہے۔ اس کے والد بیرسٹر خورشید ایک حسین مگر نہایت جاہل اور بداطوار لڑکی سے شادی کر لیتے ہیں، یہ لڑکی ثروت کے ساتھ اپنے ایک آوارہ اور بدچلن بھتیجہ جان میاں کی شادی رچانے کی غرض سے ایک خوفناک سازش کرتی ہے جس سے متاثر ہو کر بیرسٹر صاحب ظفر کا عقد منسوخ کر کے ثروت کو جان میاں کے ساتھ بیاہ دینے پر

رضامند ہوجاتے ہیں تاریخ بھی مقرر ہوجاتی ہے کہ اتنے میں ظفر یورپ سے واپس آکران تمام سازشوں کا پردہ چاک کرکے رکھ دیتا ہے اور پھر ثروت اور ظفر دونوں ازدواجی مسرتوں کی گود میں زندگی کے لمحات گذارنے لگتے ہیں۔

پورا قصہ نہایت موثر اور دلچسپ ہے جس میں "گریہ و نغمہ" اور "خندہ و نالہ" دونوں ساتھ ساتھ ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ایسا اچھا اور عمدہ ناول ایک عرصے کے بعد ہماری نظر سے گذرا ہے نوجوان لڑکیاں اور لڑکے اس کو بے تکلفی سے پڑھ سکتے ہیں اور اگر چاہیں تو اپنی زندگی کو سنوارنے کے لئے اس سے اخلاقی نصائح بھی حاصل کرسکتے ہیں۔ البتہ کتابت اور طباعت کی غلطیاں بہت رہ گئی ہیں۔ نظر بد سے بچانے کے لئے عام طور پر وان یکاد پڑھتے ہیں، محترمہ نے کئی جگہ اس کو سورۃ لکھا ہے حالانکہ یہ سورۃ نہیں قرآن مجید کی ایک آیت ہے۔

کوشلیا از ایم اسلم صاحب۔ تقطیع خورد ضخامت ۲۰۰ صفحات کتابت طباعت اور کاغذ بہتر۔ قیمت مجلد عہ پتہ:۔ نرائن دت سہگل اینڈ سنز تاجران کتب لوہاری دروازہ لاہور۔

یہ ایک مختصر ناول ہے جس میں ملک کے مشہور ادیب اور افسانہ نگار ایم اسلم نے ایک راجپوت لڑکی کی داستان مصیبت والم بیان کی ہے کہ کس طرح بہادر سنگھ نامی ایک شخص سے اس کی شادی ہوجاتی ہے۔ یہ شخص دلیری اور شجاعت کے اعتبار سے بڑا مشہور اور نیک نام ہے لیکن ہے در اصل اول درجہ کا ڈاکو اور بدمعاش، غریب نوجوان بیوی پر جب اس کا یہ راز فاش ہوتا ہے تو یہ کمبخت اس کو بیہوش کرکے ایک نہایت تنگ و تاریک قیدخانہ میں بند کردیتا ہے اور پاس ہی زہر کی پڑیا ایک گلاس میں گھولکر رکھدیتا ہے۔ پھر شہر میں خود ہی یہ مشہور کردیتا ہے کہ رات اس کے گھر میں ڈاکو آئے تھے وہ اس کی بیوی کوشلیا کو مار گئے ہیں۔ اتفاق ایسا ہوتا ہے کہ کوشلیا کے ایک عاشق پاکباز نوجوان راجپوت نیلم راؤ کو ایک اتفاقی حادثہ سے اس قیدخانہ کا علم ہوجاتا ہے اور وہ بڑی مشکلوں سے اسے رہا کرکے اپنے گھر لے آتا ہے۔ ادھر بہادر سنگھ نیلم راؤ کی بہن سے شادی کا پیغام بھیجتا ہے مگر چونکہ نیلم راؤ کو کوشلیا کے ذریعہ تمام واقعات کا علم ہوچکا ہے اس لئے وہ خود

بہادر سنگھ کے پاس پہنچتا ہے دونوں میں شمشیر زنی ہوتی ہے اور آخر کار بہادر سنگھ مارا جاتا ہے۔ اب اس رکاوٹ کے دور ہو جانے کے بعد نیلم راؤ کو توقع تھی کہ کوشلیا اس سے شادی کرنے پر رضامند ہو جائیگی لیکن راجپوت لڑکی ہونے کے باعث اس کو آخر دم تک اپنے شوہر کا خیال رہتا ہے۔ اس نے قید خانہ میں جو زہر پیا تھا اس کا کچھ اثر اس پر ہو ہی گیا تھا کہ اب شوہر کے مارے جانے کی خبر سنکر اس پر ضعف قلب کا ایسا دورہ پڑا کہ وہ جانبر نہ ہو سکی غرض یہ ہے کہ ناول بڑا دلچسپ اور ایک شریف راجپوت عورت کی عصمت مآبی اور شوہر پرستی کا آئینہ دار ہے۔

ڈاک گھر | مترجمہ جمیل احمد صاحب کندھانپوری ایم، اے تقطیع خورد ضخامت ۶۲ صفحات طباعت وکتابت بہتر، قیمت مجلد ۸ر پتہ:۔ نرائن دت سہگل لوہاری گیٹ لاہور

یہ ڈاکٹر ٹیگور کے ایک مشہور ڈرامہ کا صاف اور سلیس اردو ترجمہ ہے جو ہندوستان میں اور لندن میں انگریزی ترجمہ کے ساتھ کئی مرتبہ اسٹیج بھی ہو چکا ہے۔ اس میں ایک کمسن بچہ کی کہانی بیان کی گئی ہے جس کے چچا کو ایک وید تاکید کرتا ہے کہ اس بچہ کو گھر سے باہر نہ نکلنے دیا جائے۔ ورنہ بچہ کی جان کا خطرہ ہے اس لئے بچہ دن بھر اپنے مکان کی کھڑکی میں بیٹھا ہوا سڑک پر سے ہر گذرنے والے کو دلچسپی سے دیکھتا اور اس سے معصومانہ انداز میں بات چیت کرتا ہے۔ اپنی قوتِ متخیلہ کی مدد سے پہاڑیوں، سبزہ زاروں اور گھاٹیوں کے پیچ وخم کا تصور کر کے دل ہی دل میں لطف اندوز ہوتا ہے اور گھر کی چہار دیواری سے نکل کر وسیع کائناتِ عالم میں گم ہو جانے کی تمنا میں بیتاب رہتا ہے۔ تمثیل دلچسپ ضرور ہے لیکن انگلینڈ کے مشہور شاعر ڈبلیو بی ییٹس (yeats) نے اس کے متعلق بالکل بجا کہا ہے کہ "اس کا مفہوم جذباتی اور سادگی آمیز زیادہ ہے اور ذہنی کم)

جواہر العلوم | مترجمہ مولانا عبدالرحیم صاحب مولوی فاضل تقطیع کلاں ضخامت ۲۱۹ صفحات کاغذ اور کتابت وطباعت بہتر قیمت ۸ر پتہ:۔ کتابستان پوسٹ بکس ۳۱۶۴ بمبئی نمبر ۳

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات وصفات کے ثبوت میں کثرت سے کائناتِ عالم سے شواہد ونظائر پیش کئے ہیں اور حکم دیا ہے کہ انسان نوع بہ نوع حیوانات، رنگ برنگ کے نباتات اور بوقلموں جمادات کو بہ نگاہِ

غور و تامل دیکھے اور ان سے عبرت پذیر ہو، ہماری موجودہ دنیا حیرت انگیز انکشافات کی عجیب و غریب دنیا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انسانی ذہن و اختراع کے ہاتھ نے فطرت کے ایک ایک بھید کو برافگندۂ نقاب کرنے کا عزم کر لیا ہے لیکن سائنس کو جس قدر زیادہ ترقی ہوتی جاتی ہے اور کائناتِ عالم کے اسرار و رموز جتنے زیادہ ظاہر ہوتے جا رہے ہیں اسی قدر خدا کی حکمتِ بالغہ اور اس کی قدرتِ تامہ کا ظہور ہوتا جا رہا ہے چنانچہ مصر کے مشہور فاضل علامہ جوہر طنطاوی نے اپنی تفسیر "الجواہر فی تفسیر القرآن" میں جا بجا مختلف علوم و فنونِ جدیدہ کی روشنی میں قرآن مجید کی تفسیر لکھی ہے جو اپنے انداز کی ایک بالکل نئی اور انوکھی تفسیر ہے۔ اس کے علاوہ آپ نے جواہر العلوم کے نام سے ایک مستقل کتاب بھی لکھی تھی جس میں زمین و آسمان کے عجائبات بیان کر کے انھیں قرآن مجید کی آیات بینات سے تطبیق دی گئی ہے۔ زیر تبصرہ کتاب اسی کا صاف اور سلیس اردو ترجمہ ہے۔ عام تعلیم یافتہ اور خصوصاً نوجوانوں کے لئے اس کا مطالعہ بصیرت و عبرت کا سبب ہوگا۔

دل کی آواز اور آخری فیصلہ | از جناب قیسی صاحب رامپوری تقطیع خورد ضخامت ۲۰۷-و ۱۷۵ صفحات کتابت و طباعت عمدہ قیمت ۱۲؎ و عہ علی الترتیب پتہ:- کتابستان پوسٹ بکس ۳۱۶۴ بمبئی نمبر ۳

قیسی صاحب اردو کے متعارف افسانہ نگار ہیں شگفتگی اور ظریفانہ سنجیدگی ان کی تحریریں نمایاں ہوتی ہیں۔ اب آپ نے ایک نئے طرز پر یہ دو ناول لکھے ہیں جن کا مقصد خود قیسی صاحب کی زبان میں یہ ہے کہ آج کل کے گندے اور عریاں ناولوں کی بجائے ایسے ناول لکھنے کی ضرورت ہے جو "نوجوانوں کو حسین خیالات کے بار سبک سے دلبے رہے تاکہ وہ کسی مدعا بے حصول کی تلاش میں شب گردانی سے بچے رہیں۔" مصنف اپنے اس مقصد میں کہاں تک کامیاب ہوئے ہیں؟ اس کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ بعض خاص خاص جملوں کے علاوہ مجموعی اعتبار سے یہ ناول سنجیدہ اور متین ہیں اور لطف یہ ہے کہ "رومانیت" اور وارداتِ حسن و عشق کے ذکر سے بھی خالی نہیں۔

سیرِ کائنات | مترجمہ حفیظ احمد خاں صاحب ڈسٹرکٹ مجسٹریٹ عثمان آباد۔ تقطیع خورد ضخامت ۲۷۸ صفحات

طباعت وکتابت بہتر قیمت عہ پتہ :۔ مکتبہ جامعہ دہلی ونئی دہلی۔ لکھنؤ و لاہور۔

لندن کی مشہور سائنس کی سوسائٹی (Royal Institution.) کا یہ معمول رہا ہے کہ وہ ہر سال کرسمس کے موقع پر کسی برگزیدہ سائنس داں کو کسی سائنس کے مسئلہ پر تقریر کرنے کی دعوت دیتی ہے چنانچہ اسی سلسلہ میں اس نے سر جیمز جینس کو بھی ۳۳-۱۹۳۴ء میں لکچر دینے کی دعوت دی تھی جو بعد میں Through "Space and Time" کے نام سے شائع کر دیئے گئے تھے یہ لکچر دس چیزوں یعنی زمین، ہوا، آسمان، ماہتاب سیارے، سورج، ستارے اور سدیم سے متعلق ہیں۔ ترجمہ اتنا سہل اور آسان ہے کہ اس کتاب سے چھوٹا بڑا ہر شخص استفادہ کر سکتا ہے۔ اسکول کے کورس میں بھی اسے شامل کیا جا سکتا ہے۔ "سر جیمز جینس سائنس کی دنیا کے مشہور فاضل اور عالم ہیں ان کی یہ تقریریں اردو میں منتقل ہو جانے کے بعد اب اس قابل ہیں کہ ہر اردو خواں ان کا مطالعہ کرے۔

خطابیات | از شیخ رحیم الدین صاحب کمال ظہیر آبادی تقطیع خورد ضخامت ۹۰ اصفحات کتابت وطباعت معمولی۔ قیمت ۱۲ر پتہ :۔ ادارہ ادبیات حیدر آباد دکن۔

یہ کتاب "فن تقریر" کا دوسرا حصہ ہے جس پر برہان کی کسی اشاعت میں تبصرہ ہو چکا ہے۔ اس کتاب میں پہلے نواب بہادر یار جنگ کا ایک مختصر مقدمہ ہے یہ تقریر کے ارتقار، اثر پذیری اور مقرر کی قائدانہ خصوصیات کا تذکرہ ہے اس کے بعد موضوع اور عنوان کے اعتبار سے تقریر کی مختلف قسمیں کر کے ان اقسام کے نمونے پیش کئے گئے ہیں اور پھر ہندوستان کے بعض بعض مشہور خطیبوں اور مقرروں کی تقریروں کے اقتباسات نقل کئے گئے ہیں۔ کتاب بحیثیت مجموعی دلچسپ ہے۔

پنجابی گزٹ جنگ نمبر | مرتبہ شیخ محمد نقی صاحب نور دہلوی۔ کاغذ اور کتابت وطباعت متوسط۔ قیمت درج نہیں ملنے کا پتہ :۔ دفتر رسالہ پنجابی گزٹ دہلی۔

دہلی کی پنجابی برادری کے آرگن "پنجابی گزٹ" نے جولائی کا پرچہ جنگ نمبر کے نام سے شائع کیا ہے جو

معمولی نمبروں سے زیادہ ضخیم ہے جیسا کہ نام سے ظاہر ہے اس اشاعت کے کثیر مضامین جنگ سے متعلق ہیں اس سلسلہ میں شہروں بلکہ محلوں اور گلی کوچوں کی جو حفاظتی تدابیر بتائی گئی ہیں وہ مفید ہیں۔ افسانوں، ڈراموں اور نظموں کے مصنفین میں بعض مشہور حضرات کے نام بھی نظر آتے ہیں۔

جالب مرادآبادی کے سوشعر | جیبی سائز ضخامت ۲۴ صفحات کتابت وطباعت معمولی قیمت درج نہیں

پتہ :- نامی پریس میرٹھ

یہ آج کل کی دنیائے ادب کی وباء عام کے مطابق مرادآباد کے نوجوان اور خوشگو شاعر جناب جالب کے سوشعروں کا انتخاب ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ جالب صاحب کو اپنے وطن کے ہی مشہور شاعر حضرت جگر کے ساتھ خاص عقیدت و ارادت ہے کہ انھوں نے زیادہ تر جگر کے ہی انداز میں بلکہ انھیں کے ردیف قافیہ میں شعر کہنے کی کوشش کی ہے۔ شروع میں منظور حسین خاں صاحب مضطر ایم۔ اے کا ایک مقدمہ ہے جس میں انھوں نے جالب کے کلام پر تبصرہ کیا ہے۔

الحجاب فی الاسلام | مصنفہ مولانا حیدر حسن خاں صاحب محدث ٹونکی رحمۃ اللہ علیہ تقطیع خورد، ضخامت ۷۱ صفحات کاغذ اور طباعت دیدہ زیب۔ قیمت درج نہیں۔ پتہ :- مولوی سعد حسن خاں صاحب امیر گنج۔ ٹونک راج۔

ہندوستان میں جب سے نئی تہذیب نے قدم رکھا ہے حجاب کا مسئلہ ایک معرکۃ الآرا مسئلہ بن گیا ہے۔ مولانا کا رسالہ اسی موضوع سے متعلق ہے۔ رسالہ گو مختصر ہے مگر نہایت محققانہ ہے بحث کا انداز متقدمین کا ہے اور نہایت پرمغز اور سیر حاصل ہے۔ اور بعض ان تحقیقات اور اصول پر مشتمل ہے جن سے اس موضوع کی دیگر کتابیں یکسر خالی ہیں۔ مثلاً حرائر اور فقیرات عامہ کا امتیاز کہ اجنبی مرد کو بلا ضرورت آزاد عورت کے کسی حصۂ جسم پر نظر ڈالنا روا نہیں لیکن عامہ فقیرات یعنی ضرورتمند غریب اور مفلس عورتیں جن کے لئے پردہ کی پابندی ناممکن ہے ان کے لئے ترک حجاب جائز ہے۔ فقیراتِ عامہ کے

بارے میں مولانا تعامل کو دلیل گر دانتے ہیں۔ اسی سلسلہ میں اس پر بھی بحث آگئی ہے کہ تعامل کو حدیث کی تصحیح اور تضعیف میں کیا دخل ہے جو نہایت علمی اور تحقیقی ہے۔

بہرحال رسالہ اپنے موضوع پر نہایت محققانہ اور عالمانہ ہے جس کا مطالعہ اہلِ علم کے لئے گونہ دلچسپی کا باعث ہوگا۔

اسلام کا اقتصادی نظام

۱۹۴۲ء کی عظیم الشان اور قابل مطالعہ کتاب

جدید اور شاندار اڈیشن

کتاب کا پہلا اڈیشن ۱۹۳۹ء کے اخیر میں شائع ہوا تھا جو اس قدر مقبول ہوا کہ بہت جلد ختم ہو گیا اب اس کا دوسرا شاندار اور مکمل ترین اڈیشن شائع ہوا ہے جس میں نظر ثانی کے بعد بہت سے اہم اور مفید اضافے کیے گئے ہیں بلکہ کتاب کے تمام مباحث کو از سر نو مرتب کیا گیا ہے، ان اضافوں کے بعد کتاب کی حیثیت کہیں سے کہیں پہنچ گئی ہے، اسلام کی اقتصادی اور معاشی وسعتوں کا مکمل نقشہ سمجھنے کیلئے اس کتاب کا مطالعہ بہت ہی مفید ہے، اس میں اسلام کے پیش کیے ہوئے اصول و قوانین کی روشنی میں اس کی وضاحت کی گئی ہے کہ دنیا کے تمام اقتصادی نظاموں میں اسلام کا نظامِ اقتصادی ہی ایسا نظام ہے جس نے محنت و سرمایہ کا صحیح توازن قائم کر کے اعتدال کا راستہ پیدا کیا ہے۔

آج اقتصادی مسئلہ تمام دنیا کی توجہ کا مرکز بنا ہوا ہے اور مذموم سرمایہ داری کی ستم کاریوں سے پسی ہوئی قوموں کے سامنے سب سے اہم سوال یہ ہے کہ سوسائٹی کا وہ کونسا نظام ہے جسے اختیار کر کے ایک انسان کو انسانوں کی طرح زندہ رہنے کا حق مل سکتا ہے، یہ کتاب اس سوال کا آخری اور مکمل جواب ہے یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ اس موضوع پر اس درجہ کی کوئی کتاب کسی زبان میں آج تک شائع نہیں ہوئی، اردو زبان کو ایسی بے مثل اہم اور ضروری کتاب کی اشاعت پر ہمیشہ فخر رہیگا صفحات ۳۶۰ بڑی تقطیع، کتابت طباعت قابل دید قیمت صرف تین روپے

ندوۃ المصنفین کے ممبروں کی فہرست میں یہ اور اس درجہ کی کم سے کم چار کتابیں ہر سال بلا قیمت پیش کی جاتی ہیں۔ قواعدِ ممبری دفتر سے معلوم کیجئے۔ فہرستِ کتب مفت طلب فرمائیے۔

ندوۃ المصنفین دہلی۔ قرول باغ

ندوۃ المصنفین کی جدید کتاب

تاریخِ ملت حصہ دوم

"خلافتِ راشدہ"

شائع ہو گئی

تالیف قاضی زین العابدین صاحب میرٹھی رفیق ندوۃ المصنفین

یہ تاریخ ملت کا دوسرا حصہ ہے جس میں عہدِ خلفاءِ راشدین رضوان اللہ علیہم اجمعین کے واقعات مستند قدیم وجدید عربی تاریخوں کی بنیاد پر صحت وجامعیت کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں اور انھیں بے کم وکاست مورخانہ ذمہ داری کے ساتھ سپرد قلم کیا گیا ہے۔ صحابۂ کرامؓ کے ان ایمان پرور اور جرأت آفریں کارناموں کو خصوصیت کے ساتھ نمایاں کر کے پیش کیا گیا ہے جو تاریخِ اسلامی کی پیشانی کا نور ہیں اور جنھیں پڑھکر آج بھی فرزندانِ قوم کے مردہ وافسردہ دلوں میں زندگی وحرارتِ ایمانی کی لہریں دوڑنے لگتی ہیں۔ نونہالانِ ملت کے دماغوں کی اسلامی اصول پر تربیت کے لئے یہ کتاب بہترین ہے۔ کتاب کی ترتیب میں تاریخ نویسی کے جدید طرز کو ملحوظ رکھا گیا ہے اور زبان شستہ ورفتہ استعمال کی گئی ہے اور طرزِ بیان دلچسپ ودل نشین اختیار کیا گیا ہے، واقعات کے بیان کے ساتھ ان واقعات کے اسباب وعلل اور ان کے اثرات ونتائج سے بھی تعرض کیا گیا ہے۔

یہ کتاب کالجوں اور سکولوں کے کورس میں داخل ہونے کے لائق ہے، کتاب کی ترتیب کے وقت اس بات کا خاص طور پر لحاظ رکھا گیا ہے۔ ایسی معتبر سلیس اور جامع کتاب کی اشاعت کے بعد بے تکلف کہا جا سکتا ہے کہ "خلافتِ راشدہ" کے رنگ کی کوئی کتاب ہمارے لٹریچر میں موجود نہیں تھی صفحات ۴۲۲

قیمت غیر مجلد دو روپئے آٹھ آنے مجلد تین روپئے

ندوۃ المصنفین دہلی۔ قرول باغ

برہان

جلد نہم   شمارہ (۶)

ذیقعدہ ۱۳۶۱ھ مطابق دسمبر ۱۹۴۲ء

فہرست مضامین

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نظرات

دفتر برہان میں آئے دن بعض پرجوش اور روشن خیال علماء کی طرف سے اس مضمون کے خطوط موصول ہوتے رہتے ہیں کہ آپ مدارس عربیہ کی اصلاح کے لئے کوئی جدوجہد کیجئے اور اس مقصد کے لئے برہان میں مسلسل مضامین لکھئے۔ اگر اپنوں کی طرف سے نہیں تو خدا کے ہاں اس کا اجر ضرور ملیگا۔ وغیرہ وغیرہ۔ اس قسم کے خطوط کے جوابات دفتر کی طرف سے باقاعدہ لکھے جاتے رہے ہیں مگر ان حضرات کی تسکین پھر بھی نہیں ہوتی اور پھر جو ان کے خطوط ہمارے پاس آتے ہیں تو ان میں یک گونہ شکایت اور گلہ کا ہی انداز ہوتا ہے جس سے ہمیں یہ محسوس ہوتا ہے کہ کہیں یہ حضرات ہمیں اس بارہ میں کوتاہ عمل یا مصلحت اندیش تو نہیں سمجھتے۔

ان حضرات کی اطلاع کے لئے یہاں یہ لکھدینا کافی ہو گا کہ تین سال ہوئے دارالعلوم دیوبند کی ایک انجمن کے سالانہ جلسہ کی صدارت کرتے ہوئے راقم الحروف نے ایک خطبۂ صدارت پڑھا تھا جس میں مدارس عربیہ کے نصاب تعلیم اور طرز تعلیم کی اصلاح کی اہمیت وضرورت پر مدلل اور مفصل گفتگو کی گئی تھی۔ انجمن نے یہ خطبہ اسی وقت شائع کر کے بڑی تعداد میں تقسیم کر دیا تھا۔ اس کے بعد اخبار مدینہ بجنور، اہلحدیث امرتسر۔ اور بعض اور رسالوں میں اس خطبۂ صدارت کے اقتباسات شائع ہوئے، اور ان سب نے اپنے شذرات اور مضامین کے ذریعہ خطبۂ صدارت کی پرزور تائید کی، چونکہ مطبوعہ مضامین کو شائع کرنا برہان کی روایات کے خلاف ہے اس لئے یہ خطبہ کلاً یا جزاً برہان میں شائع نہیں ہوسکا لیکن بہرحال جو حضرات اس موضوع پر ہم سے برہان میں ایک سلسلۂ مضامین کی توقع رکھتے ہیں اُن کے اطمینان کے لئے کیا یہ امر کچھ کم ہے کہ یہ خطبۂ صدارت جس نے ملک کے مختلف گوشوں سے اصلاح مدارس

کی حمایت میں آوازیں بلند کرادیں" ایڈیٹر برہان" کا ہی لکھا ہوا تھا۔ اب سمجھ میں نہیں آتا کہ اس خطبہ کے بعد کچھ اور کیا لکھا جائے۔ البتہ جہاں تک اربابِ مدارس کو اس اہم مقتضائے وقت کی طرف متوجہ کرنے کا تعلق ہے تو غالباً قارئینِ کرام اس سے بے خبر نہیں ہوں گے کہ ہم اس سلسلہ میں وقتاً فوقتاً نظرات میں کسی نہ کسی عنوان سے اس کا ذکر کرتے ہی رہتے ہیں۔

لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں ہوسکتا کہ محض مضامین لکھنے لکھانے سے کچھ نہیں ہوتا جو لوگ زمانہ کی ضرورتوں اور اسلام کی عالمگیر حیثیت سے آنکھیں بند کرکے اور کانوں میں روئی ٹھونس کر پرانی لکیر کے فقیر بنے ہوئے ہیں ان کو لاکھ کھڑکھڑائیے جھنجوڑیئے اور ہاتھ پکڑ پکڑ کر اٹھائیے ان میں بیداری اور شعور و احساس کے اثرات پیدا نہیں ہوتے۔ اسی بنا پر اس مقصد کے لئے عملی قدم اس طرح اٹھایا گیا کہ گذشتہ مارچ کے جمعیۃ علماء ہند کے آل انڈیا اجلاس میں اصلاحِ مدارس کی ایک تجویز باتفاق آراء منظور کرائی گئی، سب کو معلوم ہے کہ اس تجویز کا محرک راقم الحروف ہی تھا اور مولانا محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند نے اس تجویز کی تائید کی تھی، اس تجویز کے رسمی طور پر پاس ہوجانے کے بعد مولانا محمد حفظ الرحمٰن صاحب سیوہاروی ناظم جمعیۃ علماء ہند نے دہلی میں ورکنگ کمیٹی کا ایک جلسہ طلب کیا اور اس میں بالاتفاق یہ پاس ہوگیا کہ اصلاح مدارس کی تجویز کو عملی شکل دینے کے لئے ہندوستان کے مختلف گوشوں سے مختلف علوم و فنون کے ماہر علماء کو ایک تاریخ معین پر دہلی آنے کی زحمت دی جائے اور ان کے مشورہ سے مدارس کے لئے ایک مکمل نصاب تیار کرلیا جائے پھر اس نصاب کو مدارس میں نافذ کرنے کی جدوجہد شروع کی جائے، ظاہر ہے کام کی یہ رفتار نہایت خوش آئند تھی اور ہم سب کو توقع تھی کہ اس طرح ہم لوگ جلد ہی منزلِ مقصود تک پہنچ جائیں گے، لیکن "ما درچہ خیالیم و فلک درچہ خیال" کے مطابق ہوا یہ کہ ابھی اصلاحِ نصاب کمیٹی کو بنانے اور اس کی تشکیل کے لئے علماءِ کرام کو باہر سے بلانے کے انتظامات ہو ہی رہے تھے کہ جناب صدر اور ناظم دونوں گرفتار ہوگئے۔ یہ ظاہر ہے کہ جمعیت کے روح رواں یہی دو حضرات ہیں اور اس میں جو کچھ سرگرمی نظر آتی ہے وہ انھیں دونوں کی وجہ سے نظر آتی ہے۔ اس بنا پر ان دونوں حضرات کے بعد اب اتنی کسی میں

ہمت کہاں ہے کہ وہ جمعیۃ علمارہند کی ورکنگ کمیٹی کی پاس کردہ تجویز کو عملی جامہ پہنانے کے لئے تگ ودو کرے
چنانچہ اب صورتِ حال یہ ہے کہ یہ تجویز بھی زینتِ اوراق بنی ہوئی کسی پلندہ میں پڑی ہوگی اور بس!

بہرحال ہماری گذارش کا مقصد یہ ہے کہ مدارس عربیہ کی اصلاح ہمارے نزدیک وقت کا سب سے بڑا اسلامی تقاضا ہے۔ اس ضرورت اور اہمیت کا احساس جس قدر ہم لوگوں کو ہے کسی اور کو زیادہ سے زیادہ اس کا احساس ہوگا تو بس اتنا ہی ہوگا۔ ہم سے اس سلسلہ میں جو کچھ ہو سکتا ہے وہ برابر کرتے رہتے ہیں لیکن یہ ظاہر ہے کہ مدارس کی کنجیاں یا ان کا نظم ونسق ہمارے ہاتھ میں نہیں ہے اس لئے ہم صرف چیخ پکار ہی کر سکتے ہیں، مدارس میں جبراً اپنی اسکیم کو نافذ نہیں کر سکتے۔

پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ کام صرف دو ایک آدمیوں کے کر لینے کا نہیں ہے بلکہ جب تک ہندوستان کے مشہور مدارس عربیہ کے ارباب اقتدار واہتمام اور ملک کے ماہرین علوم وفنون اساتذہ دونوں کے باہمی مشورہ اور اتفاق سے مدارس کے لئے کوئی دستور نہیں بنا لیا جائیگا اس وقت تک ہماری مشکلات کا کوئی کامیاب حل نہیں مل سکتا، ورنہ انفرادی طور پر جو آوازیں اٹھ رہی ہیں وہ بذاتہا خواہ کتنی ہی بلند اور پراثر ہوں، جمودِ عام کی خاموشیوں میں گم ہو کر رہ جائیں اس کے سوا اُن کا اور کیا حاصل ہو سکتا ہے۔

جہاں تک اصلاح نصاب کی ضرورت کا تعلق ہے تو اب یہ حقیقت اس قدر واضح ہو چکی ہے کہ غالباً اب اس پر زیادہ لکھنے لکھانے اور کہنے سننے کی ضرورت ہی نہیں ہے اور جمعیۃ علمار کی باتفاق آرار پاس کردہ تجویز نے بھی یہ ثابت کر دیا ہے کہ باستثنائے معدودے چند ہندوستان کے تمام علمار خواہ وہ مقلد ہوں یا غیر مقلد ندوی ہوں یا دیوبندی سب اصلاحِ نصاب کو نہایت ضروری سمجھتے ہیں اب اس کے بعد صرف مرحلہ یہ ہی رہ جاتا ہے کہ علمار کے باہمی مشورہ سے ایک نصابِ درس کا خاکہ تیار کر لیا جائے اور مدارس کے اربابِ اہتمام واقتدار سے درخواست کی جائے کہ وہ اس نصاب کو اپنے اپنے مدرسوں میں جاری کریں۔ اگر چند باہمت اور اربابِ خیر حضرات اس مقصد کے لئے علمار کے ایک اجتماع کو مدعو کرنے کی ہمت کر سکیں تو یہ کام اب بھی ہو سکتا ہے۔

قرآن مجید اور اس کی حفاظت

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

(۶)

از جناب مولانا محمد بدر عالم صاحب میرٹھی استاذ حدیث جامعہ اسلامیہ ڈابھیل

عہدِ نبوت میں قرآنِ عزیز بلاشبہ سینوں اور کاغذوں میں اسی طرح محفوظ رہا ہے جیسا کہ آپ نے ابھی ملاحظہ فرمایا اس کے بعد بلا کسی فترۃ کے عہد صدیقی شروع ہو جاتا ہے پھر عہدِ فاروقی کی ابتدا ہو جاتی ہے۔ صرف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے حفاظ باقی نہیں ہیں بلکہ تعلیم و تعلم اور حفظِ قرآن کے لیل و نہار کے مشغلہ کی وجہ سے یہ نوع بیرون از قیاس و وہم ترقی کرتی جا رہی ہے اور اس کثرت کو پہنچ رہی ہے کہ اب اس کثرت کے اجزاء بھی جداگانہ جداگانہ ایک مستقل تواتر کی حیثیت رکھتے ہیں یہ جو کچھ کہا گیا صرف مبالغہ نہیں ہے بلکہ ایک علمی حقیقت ہے، محدثین نے بڑھتے بڑھتے عدد تواتر، ۷۰ اشخاص تک لکھا ہے گو صحیح یہ ہے کہ تواتر کا تحقق اس سے کم بھی ممکن ہے تاہم اگر اس عدد کو بھی تسلیم کر لیا جائے پھر بھی بتائیے کہ دورِ نبوت میں اور اس کے بعد نہ معلوم کتنے صحابہ پے در پے حفاظ موجود تھے، کیا اس تواتر کا کوئی اندازہ لگایا جا سکتا ہے جس کے اجزاء بھی حدِ تواتر تک پہنچتے ہوں؟

دورِ اول کے تواتر کے ثابت ہو جانے کے بعد آئندہ ادوار میں اثباتِ تواتر کی، ہمیں اس لئے ضرورت نہیں ہے کہ ثابت شدہ تواتر کا کہیں انقطاع ثابت نہیں ہوتا بلکہ ابھی آپ ملاحظہ کریں گے کہ اس تکوینی تحفظ کے بعد آئندہ ادوار میں کس قدر محکم نظم و نسق کے ساتھ قرآنِ کریم کا تحفظ ہوتا رہا ہے۔

فائدہ سے خالی نہ ہوگا اگر میں عہد نبوت کے قرآن کا تھوڑا سا نقشہ آپ کے سامنے رکھدوں ۔
روایات سے ثابت ہے کہ اس وقت قرآن ادیم، لخاف، عسب اور کتف یعنی چمڑے اور سفید پتھر اور کھجور کی شاخوں اور دست کی ہڈیوں پر لکھا ہوا تھا اور اس وقت تک ان کو صرف صحف کہا جاتا تھا اسی لئے قرآن عزیز میں جب اُس عہد کے قرآن کا ذکر کیا ہے تو ان الفاظ میں کیا ہے۔ رَسُوْلٌ مِّنَ اللّٰہِ یَتْلُوْا صُحُفًا مُّطَهَّرَةً ۔ وحی الہٰی کا قرآن کریم کو کہیں کتاب اور کہیں صحف کے عنوان سے یاد کرنا اس امر کی ایک اندرونی شہادت ہے کہ اس وقت بھی قرآن مکتوب موجود تھا اور اسی لئے اس کو کتاب کہکر پکارا گیا ہے، جبتک قرآن صحابہ کے پاس مکتوب نہ ہو اُس وقت تک ذٰلک الکتاب لاریب فیہ کہنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے معلوم ہوا کہ کوئی لکھی ہوئی کتاب ان کے سامنے ضرور موجود تھی جس کو ذلک سے مشخص معین کیا جا رہا ہے چونکہ قرآن کریم کا مکتوب ہونا ہمارے سامنے ایک تاریخی حقیقت ہے اس لئے معقولی دماغوں کی میر زاہد اور ملا جلال والی تقریروں کا یہاں کوئی وزن نہیں ہے جن کو دوراز کار ذہنی تحقیقات کا جذبہ ہو وہ ان کتب میں اسم اشارہ کی تحقیق دیکھ لیں ۔

بہرحال دور نبوت میں قرآن کریم صحف کے نام سے موسوم تھا اور ابھی تک اس کو مصحف نہیں کہا گیا تھا، حافظ ابن حجر صحف اور مصحف کا فرق لکھتے ہوئے فرماتے ہیں ۔

والفرق بین الصحف والمصحف ان	صحف اور مصحف میں فرق یہ ہے کہ صحف اُن
الصحف الاوراق المجردة التی جمع فیہا	اوراق کا نام ہے جن میں قرآن عہد ابوبکرؓ میں
القرآن فی عہد ابی بکر و کانت سوراً مفرقة	جمع تھا۔ اس وقت اس کی سورتیں متفرق تھیں
کل سورة مرتبة بآیاتہا علی حدة لکن لم	مگر ہر سورت کی آیات مرتب تھیں پھر جب قرآن
یرتب بعضہا اثر بعض فلما انسخت و رتب	مرتب کیا گیا اور بعض کو مقدم اور بعض کو موخر رکھا
بعضہا اثر بعض صارت مصحفا (ص۱۵)	گیا تو مرتب ہو جانے کے بعد اس کو مصحف کہا جانے لگا۔

حافظ کی اس عبارت سے عہدِ نبوت کے قرآن کی کچھ نوعیت متعین ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ ترتیب آیات اس وقت بھی موجود تھی البتہ سورتیں متفرق تھیں اور ان کو مرتب نہیں کیا گیا تھا اس لئے اس جگہ یہ مسئلہ شروع ہو جاتا ہے کہ ترتیب سور توقیفی ہے یا اجتہادی۔ ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ توقیفی ہے اور ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ اجتہادی ہے، دونوں اقوال کتب میں مذکور ہیں، متاخرین کا رجحان توقیف کی طرف نظر آتا ہے اور قدماء کی ایک محقق جماعت ترتیبِ اجتہادی کی طرف میلان رکھتی ہے۔

اس بارے میں زیادہ معرکۃ بحث حضرت عثمانؓ اور حضرت ابنِ عباسؓ کا مکالمہ ہے جس کا تذکرہ عام طور پر صحیح احادیث میں موجود ہے۔ جمع قرآن کے سلسلہ میں حضرت ابنِ عباس نے سورۂ برأۃ اور سورۂ انفال کی ترتیب کے متعلق سوال فرمایا تو حضرت عثمانؓ نے جو جواب ارشاد فرمایا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر کئی کئی سورتیں بیک وقت نازل ہوا کرتی تھیں جب کوئی جدید آیت اترتی آپ اس کے متعلق خود ارشاد فرما دیتے کہ اس کو فلاں سورۃ میں رکھا جاوے جس میں یہ مضمون مذکور ہے اور اس طرح آیات کی ترتیب آپ کے حکم کے ماتحت ہوا کرتی، لیکن ان دو سورتوں کے متعلق یہ بات پیش آئی کہ یہ دو سورتیں چونکہ بلحاظ مضمون یکساں نظر آتی تھیں اس لئے گمان یہ ہوتا تھا کہ بظاہر یہ دونوں ایک ہی سورۃ ہوں گی مگر چونکہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وحدت کی تصریح نہیں فرمائی تھی اس لئے میں نے محض اپنے ظن وتخمین سے ان کو بالکل ایک سورت کی شکل میں رکھنا پسند نہیں کیا اور کھلے طور پر دو سورتیں بھی نہیں بنائیں۔ بلکہ صورت یہ کی کہ ہر دو سورتوں کو متصل رکھدیا اور درمیان میں بسم اللہ نہیں لکھی، مبادا کہیں بسم اللہ لکھدینے سے تعدد سورت پر نص نہ ہو جائے جو وحدۃ قصہ کے منافی تھا اور اگر بالکل ایک ہی سورت بنا دیتا تو حضرت رسالت سے اس کی تصریح نہ تھی اس لئے ان دو سورتوں کا معاملہ دوسری سورتوں سے ذرا ممتاز رہا۔ اس مکالمہ سے متعدد نتائج برآمد ہوتے ہیں۔

(۱) جمعِ عثمانی میں نفس قرآن کے متعلق کسی کو کوئی اختلاف نہیں تھا۔

نتیجہ (الف) لہذا ثابت ہوا کہ اُس زمانہ تک قرآن میں کوئی تحریف نہیں ہوسکی تھی نہ بالزیادۃ نہ بالنقصان

(ب) یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ اس وقت تک معوذتین کو بالاتفاق قرآن کا جزء سمجھا جاتا تھا کیونکہ اس سلسلہ میں کسی معاند یا غیر معاند کا کوئی سوال منقول نہیں ہے۔

(۲) ترتیب عثمانی میں اگر اس وقت کوئی سوال پیش آیا ہے تو صرف ترتیبِ انفال و براءۃ کے متعلق اور سورتوں کے متعلق ترتیب کا کبھی کوئی سوال نہ تھا۔

(۳) ان دو سورتوں کی ترتیب میں بھی حضرت عثمانؓ نے صرف اسی قدر تصرف کیا تھا جو بداہۃً ثابت تھا اور جس امر میں لسانِ نبوت سے استخراج کی حاجت تھی اس سے پھر بھی سکوت فرمایا، اس سے ان کی احتیاط کا پتہ چلتا ہے۔

(۴) مسئلہ ترتیب میں ابنِ عباسؓ کو کوئی اعتراض نہ تھا بلکہ وہ صرف اس ترتیب کے رمز پر مطلع ہونا چاہتے تھے

(۵) حضرت ابنِ عباسؓ کے حضرت عثمانؓ کے جواب پر سکوت فرمانے اور آئندہ گفت و شنید کا کوئی سلسلہ جاری نہ رکھنے سے ان کی رضامندی کا پتہ چلتا ہے۔

(۶) جس مسئلہ پر گفتگو تھی وہ چنداں مہم نہ تھا بلکہ محض اجتہادی تھا اسی لئے نہ عام طور پر اس کا کوئی سوال کیا گیا اور نہ عثمانؓ کے جواب پر بعد میں کسی نے تعقب کیا۔

جمع عثمانی پر جن متعصبین نے آنکھیں بند کرکے اعتراضات کئے ہیں انھیں ان نتائج پر بالخصوص غور کرنا چاہئے۔ اس وقت تو ہمارے پیشِ نظر صرف یہ نقطہ ہے کہ اس مکالمہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ترتیب سور میں اجتہاد کا دخل ضرور تھا۔ اسی لئے ابنِ عباس نے یہ سوال نہیں فرمایا کہ آپ نے ایک امر توقیفی میں اجتہاد کیسے کیا بلکہ ایک جائز اجتہاد کی حکمت دریافت فرمائی تھی۔ اگر ترتیب سور توقیفی ہوتی تو حضرت عثمانؓ نے جو جواب دیا تھا وہ اور زیادہ الجھن میں ڈالنے والا ہوتا، کیونکہ اس میں ترتیب سور کے اجتہادی ہونے کا اقرار موجود تھا۔

بعض مصنفین نے ازراہِ بہی خواہی یہ سمجھا ہے کہ قرآن کے محفوظ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ اس میں کسی اعتبار سے بھی اجتہاد کو دخل نہ تھا اور اپنے اس مزعوم دعویٰ تحفظ کی حمایت میں اس صریح روایت کا انکار کر دیا ہے۔ (ملاحظہ ہو حاشیہ فضائل القرآن ص۸۱ لابن کثیر)

اور بعض نے ایسی رکیک تاویلات کی ہیں جو کسی طرح دلپذیر نہیں کہی جاسکتیں اور اس سے بڑھ کر ظلم یہ ہے کہ جو اقوالِ علماء اس کے برخلاف کتب میں موجود تھے اس کا قصداً اخفار کیا گیا ہے تاکہ یہ معلوم بھی نہ ہو سکے کہ اس مسئلہ میں کسی کا کوئی خلاف بھی ہے، ہمارے نزدیک ضروری ہے کہ موافق اور مخالف نقول سب کو انصاف کے ساتھ سامنے کر دیا جائے تاکہ جو صحیح نتیجہ ہے وہ بآسانی اخذ کیا جاسکے۔

شیخ جلال الدین سیوطیؒ اتقان میں فرماتے ہیں۔ واما ترتیب السور فهل هو توقيفي ايضاً او هو باجتهاد من الصحابة خلاف فجمهور العلماء على الثاني منهم مالك والقاضي ابوبكر في احد قوليه سیوطیؒ کے اس بیان سے ثابت ہوتا ہے کہ ترتیب سور امام مالکؒ کے نزدیک اجتہادی ہے۔ مگر قرطبی ص۲ فرماتے ہیں، عن ابن وهب قال سمعت مالكاً يقول انما الف القرآن على ما كانوا يسمعونه من رسول الله صلى الله عليه وسلم

امام آلوسیؒ تفسیر روح المعانی میں اس کا عکس نقل فرماتے ہیں۔ اعلم ان ترتيب اية وسورة بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم اما ترتيب الاي فكونه توقيفياً مما لا شبهة فيه حتى نقل جمع منهم الزركشي وابوجعفر الاجماع عليه من غير خلاف بين المسلمين . . . . . واما ترتيب السور ففي كونه اجتهادياً او توقيفياً خلاف والجمهور على الثاني۔ شیخ کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ ترتیب کے متعلق اکثر علماء کا قول یہ ہے کہ اجتہادی ہے اور سید آلوسیؒ کے بیان سے ظاہر ہے کہ اکثر علماء کے نزدیک توقیفی ہے

حافظ ابن کثیرؒ فضائل القرآن ص۱۰ پر فرماتے ہیں واما ترتيب السور فمن امير المؤمنين عثمان بن عفانؓ۔ پھر فرماتے ہیں واما ترتيب السور فمستحب اقتداء بعثمانؓ۔ پھر ص۲۹ پر فرماتے ہیں . . . والظاهر ان ترتيب السور منه ما هو راجع الى رأي عثمان وذلك ظاهر في سؤال ابن عباس له عن تركه

البسملۃ فی اول براءۃ وذکرہ الانفال من الطوال۔ والحدیث فی الترمذی وغیرہ باسناد جید قوی

امام قرطبی ابن الانباری سے نقل فرماتے ہیں۔ وذکر ابن الانباری فی کتاب الرد ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

اتساق السور کاتساق الآیات والحروف فکلہ عن محمد خاتم النبیین علیہ السلام عن رب العالمین فمن اخر سورۃ مقدمۃ او قدم اخری مؤخرۃ فھو کمن افسد نظم الآیات وغیر الحروف والکلمات۔

شیخ جلال الدین سیوطیؒ اتقان میں نقل فرماتے ہیں۔ قال ابو جعفر النحاس المختار ان تالیف السور علی ھذا الترتیب من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ امام بغوی شرح السنہ میں لکھتے ہیں کہ الصحابۃ جمعوا بین الدفتین القرآن الذی انزلہ اللہ تعالیٰ علی رسولہ فکتبوہ کما سمعوہ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۔ ۔ ۔ وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یلقن اصحابہ ویعلمھم ما انزل علیہ من القرآن علی الترتیب الذی ھو الآن فی مصاحفنا۔

ابن الحصار کا قول ہے کہ وترتیب السور ووضع الآیات موضعھا انما کان بالوحی۔

علامہ آلوسیؒ کرمانی سے نقل کرتے ہیں۔ ترتیب السور ھکذا ھو عند اللہ تعالیٰ فی اللوح المحفوظ وعلیہ کان رسول اللہ علیہ وسلم یعرض علی جبرئیل کل سنۃ ما کان یجتمع عندہ منہ۔

اسی لئے امام بیہقی نے اس اختلاف سے متاثر ہو کر ایک تیسرا راستہ اختیار کیا ہے۔ قال فی المدخل کان القرآن علی عھد النبی صلے اللہ علیہ وسلم مرتبا سورہ وآیاتہ علی ھذا الترتیب الا الانفال وبراءۃ۔ گویا ان کے نزدیک بعض کی ترتیب توقیفی اور بعض کی اجتہادی ہو سکتی ہے۔

ابن عطیہ کا قدم ذرا اور آگے بڑھا ہے وہ فرماتے ہیں ان کثیرا من السور کان قد علم ترتیبھا فی حیوتہ صلی اللہ علیہ وسلم کالسبع الطوال۔ والحوامیم۔ والمفصل وان ما سوی ذلک یمکن ان یکون قد فوض الامر فیہ الی الامۃ بعدہ۔

ان مختلف اقوال پر نظر ڈالنے کے بعد جس نتیجہ پر میں پہنچ سکا ہوں وہ یہ ہے کہ جو جماعت

ترتیبِ سور کے توقیفی ہونے کی مدعی ہے اس کے پاس بڑی دلیل یہ ہے کہ جب قرآن کریم عہدِ نبوت میں پڑھا اور پڑھایا جارہا تھا خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی اس کا دور فرمایا کرتے تھے اور صحابہ میں بہت سے افراد ایسے بھی تھے جو حسبِ مقدرت ایک یا ایک سے زیادہ دن میں قرآن ختم کر لیا کرتے تھے تو کیسے تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ ان کی قرأت میں کوئی ترتیب نہ تھی بلکہ جس طرح جس کا جی چاہتا تھا پڑھ لیتا تھا یقیناً جس ترتیب سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خود دور فرماتے ہوں گے وہی آپ نے صحابہ کو بتلائی ہوگی اور بالیقین وہی ترتیب صحابہ کرام میں رائج ہوگی۔ عقل ایک لمحہ کے لئے بھی یہ باور نہیں کرسکتی کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنے دور میں کوئی ترتیب نہ ہو، یا اگر آپ کے دور میں کوئی ترتیب ہو تو آپ نے اپنے اصحاب کو اس کی تعلیم نہ کی ہو، یا اگر آپ نے اس کی تعلیم کی ہو تو آپ کے صحابہ نے اس کا خلاف کیا ہو، میں کہتا ہوں کہ ایک حد تک یہ استدلال صحیح اور قرینِ قیاس بھی ہے۔ اسی لئے حافظ ابن حجرؒ نے بھی ترتیبِ سور کے توقیفی ہونے پر صحابہؓ کی قرأت میں ترتیب کو دلیل قرار دیا ہے۔ ومما یدل علی ان ترتیبھا توقیفی ما اخرجہ احمد وابوداؤد عن اوس بن ابی اُوس عن حذیفہ الثقفی ...... فسألنا اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قلنا کیف تحزبون القرآن قالوا نحزبہ ثلاث سور وخمس سور وسبع سور وتسع سور واحدی عشرۃ و ثلاث عشرۃ وحزب المفصل من ق حتی نختم۔

اس روایت میں صحابہ کرام کے ختم قرآن کا جو معمول بیان ہوا ہے وہ ہمارے موجودہ قرآنی ترتیب کے بالکل برابر ہے لہٰذا یہ کہنا صحیح ہے کہ جو ترتیب آج ہمارے قرآن کی ہے یہی صحابہ کے مابین رائج تھی اور اسی لئے ان کا شب میں قرارۃ کا معمول ہماری ترتیب کے موافق تھا۔ اپنی جگہ یہ سب کچھ درست ہے مگر عام طور پر اس کا پتہ نہیں ملتا کہ اپنی جانب سے صاحبِ نبوتؐ نے قولاً بھی ان سورتوں کے متعلق کوئی ترتیب مقرر فرمائی تھی ہاں آیات کے متعلق احادیث میں بالصراحۃ معلوم ہوتا ہے کہ ان کی وضع و ترتیب آپ کے حکم کے ماتحت ہوا کرتی تھی اگر ترتیب سور بھی توقیفی ہوتی تو یقیناً جس طرح آیات کی ترتیب

کی ہدایت کی جاتی رہی ہے اسی طور پر سورتوں کی ترتیب کی ہدایت بھی کی جاتی اور اگر ایسا ہوتا تو کوئی وجہ نہیں تھی کہ ترتیب سور کے مسئلہ میں آئندہ کوئی اختلاف رونما ہو سکتا۔

ترتیب آیات میں توقیف پر اجماع ہو جانا اور ترتیب سور میں یہ عظیم الشان اختلاف اس امر پر کھلی شہادت ہے کہ دونوں ترتیب کی نوعیت میں ضرور کوئی تفاوت تھا۔ موجودہ تالیف[1] چونکہ تالیفِ عثمانی کہلاتی ہے اس لئے خود اُن کا تنہا بیان ترتیب سور کے اجتہادی ہونے کے متعلق فیصلہ کن ہے امام بیہقی اور حضرات کا یہ فرمانا کہ انفال اور براءۃ میں ترتیب تو اجتہادی ہے اور بقیہ سور میں توقیفی ذرا قابل غور ہے۔ بالخصوص جبکہ سید آلوسیؒ اپنی تفسیر میں یہ نقل فرما رہے ہیں۔ اخرج النحاس فی ناسخہ قال کانت الانفال وبراءۃ یدعیان فی زمن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم القرینتین فلذلک جعلتہا فی السبع الطوال۔ لہذا ثابت ہوا کہ ان دو سورتوں کی ترتیب بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں اسی طرح معروف تھی جیسا کہ اور سورتوں کی لہذا کوئی وجہ نہیں کہ اور سورتوں کی ترتیب تو توقیفی کہی جاوے اور ان دو سورتوں کی اجتہادی۔

جن حضرات نے توقیف پر زور دیا ہے ان کا زیادہ تر منشا ردِّ روافض ہے لہذا ان کے مقابلہ میں جو نفس قرآن کی محفوظیت کے بھی منکر ہوں یہی مناسب تھا کہ اس کے ہر ہر جزکی محفوظیت کا دعویٰ کیا جاوے حتیٰ کہ ترتیب سور کے متعلق بھی اسی پر زور دیا جاوے کہ وہ بھی جیسا پہلے تھی ویسی ہی اب ہے۔

گو میں بھی یہی چاہتا تھا اور یہی کہتا تھا کہ ترتیب سور بھی توقیفی ہونی چاہئے جیسا کہ ترتیب آیات ہے مگر علما کے اس اختلاف سے متاثر تھا اور سوچتا تھا کہ اگر ترتیب سور توقیفی کہتا ہوں تو حضرت عثمانؓ کے بیان کی کیا تاویل کروں گا اور جو علما کہ ترتیب اجتہادی فرماتے ہیں ان کے قول کا کیا محمل بتلاؤں گا۔ اسی سوچ میں یہ خیال ہوا کہ ان ہر دو جماعت میں جو نزاع منقول ہو رہا ہے درحقیقت یہ نزاع لفظی ہے ورنہ دراصل کوئی نزاع ہی نہیں ہے۔ کیونکہ جو جماعت توقیفی کہتی ہے بظاہر اس کا مطلب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل اور آپ کی قراءۃ سے ثابت ہے امت کے لئے لازم ہے کہ اس کی اتباع کرے مگر

[1] فاضل مضمون نگار نے تالیف سے مراد ترتیب لیا ہے اس لئے کسی کو اس لفظ سے مغالطہ نہیں ہونا چاہئے۔

جو جماعت اجتہادی ہونے کی مدعی ہے بظاہر وہ اس کی تو منکر نہیں ہے کہ آپ کے عمل میں کوئی ترتیب ثابت ہو لیکن اس کی نظر اس طرف ہے کہ صاحب شریعت نے چونکہ از خود ترتیب سور کے متعلق کوئی قولی ہدایت نہیں دی اس لئے آئندہ اجتہاد کی گنجائش باقی رہنی چاہیے۔ اب اگر حضرت عثمان غنیؓ کسی ترتیب مخصوص کے علم کے باوجود کوئی جدید ترتیب اختیار فرما لیتے جب بھی گنجائش نکل سکتی تھی۔ چہ جائے کہ جب کوئی علم بھی نہ ہو اور پھر جو ترتیب دیں وہ عقل کے مطابق ہو اور تمام صحابہ اس پر موافقت بھی فرماویں لہذا اب اس اختلاف کی تنقیح یوں کرنی چاہیے کہ ترتیب سور بلاشبہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ہو چکی تھی، کیونکہ قرآن اس وقت بھی مرتب پڑھا جاتا تھا، مرتب ہی اس کا دور ہوتا تھا مگر صاحب نبوت نے جس طرح کہ آیات کی ترتیب کے متعلق وقتاً فوقتاً ہدایات صادر فرمائی تھیں (حتیٰ کہ کوئی آیت بلا آپ کے ارشاد کے کسی جگہ نہیں رکھی گئی)۔ اسی طرح سورتوں کے متعلق آپ نے اپنی زبان فیض ترجمان سے کوئی ارشاد نہیں فرمایا۔ لہذا آپ کے اس سکوت سے ایک جماعت نے یہ فائدہ اٹھایا کہ یہ ترتیب اجتہادی ہونی چاہیے اور اسی لئے حضرت عثمانؓ نے اپنے خیال کے مطابق ایک عمدہ ترتیب دیدی جس پر صحابہؓ نے موافقت کی اور دوسری جماعت نے آپ کی عملی ترتیب کو دیکھکر اس کی توقیف کا حکم کیا لہذا درحقیقت دونوں جماعتوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ سورتوں میں عملی ترتیب پر دونوں متفق ہیں صرف نتیجہ میں اختلاف ہے کہ کیا اس عملی ترتیب سے اس کا توقیفی ہونا ثابت ہوتا ہے یا اجتہادی۔

اسی کے ساتھ یہ بھی ملحوظ خاطر رہے کہ ایک سورت کی مثال ایک مضمون کی سی ہے جو مختلف ہدایات پر مشتمل ہو لہذا عقل اسی کی مقتضی ہے کہ جس طرح ایک مقالہ میں ترتیب کا لحاظ ضرور ہوتا ہے اسی طرح ایک سورت بھی اپنے آیات کے لحاظ سے مرتب ہی ہونی چاہیے۔ اگر ان آیات میں کوئی ترتیب نہ تھی تو پھر کیا وجہ ہے کہ قرآن کی ترتیب نزول کی ترتیب پر نہ رکھی گئی اور کیوں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بعد میں نازل شدہ آیات کو کبھی کبھی اول نازل شدہ سورتوں میں رکھنے کی ہدایات فرماتے رہے معلوم ہوا کہ

ہر آیت کا اپنی سورت کے ساتھ ضرور کوئی خاص معنوی ربط تھا جس کے ماتحت زمانہ نزول کے متعدد ہونے کے باوجود اس کو اپنی جگہ رکھنا ضروری تھا مگر سورتوں کی مثال ایک مقالہ کی مثال نہیں ہے بلکہ مقالات کی مثال ہے اس میں شبہ نہیں کہ اگر متعدد مقالات کے مابین بھی کسی خاص ترتیب کا لحاظ رکھا جاوے تو بہتر ہے مگر یہ ربط یہاں اتنا ضروری نہیں ہے جتنا کہ ایک مقالہ کے مضمون میں۔ اگر یہ فرق آپ کے نزدیک درست ہو تو پھر ترتیب آیات کے توقیفی اور ترتیب سور کے اجتہادی ہونے کا مسئلہ آپ بآسانی سمجھ سکتے ہیں اور یہ بھی بخوبی حل ہو سکتا ہے کہ سور قرآنیہ میں عملی ترتیب کے باوجود پھر اجتہادی کہنے کی گنجائش نکل سکتی ہے یا نہیں۔

اگر آپ کا وجدان اجازت دے تو اس پر بھی ذرا غور فرمالیجئے کہ اگر آیات کی ترتیب بھی اجتہادی کہی جائے تو کیا پھر قرآن کو کتاب کہا جا سکتا ہے یا پھر اس کی حقیقت صرف چند متفرق جملے ہوں گے جن کو جو جاہے جس طرح جہاں رکھ لے ہر شخص کے ہاتھ میں ایک نیا قرآن ہوگا اور بسا اوقات آیات کو بے محل رکھنے سے ایک نئے نئے معنی پیدا ہو جائیں گے اور بہت سی جگہ حسن لفظی و معنوی فوت جائیگا۔ کون نہیں جانتا کہ قرآنِ کریم میں بہت سے قصے بغرض عبرت مکرر بیان فرمائے گئے ہیں اور کہیں کہیں احکام کی آیات میں بھی تکرار موجود ہے گو بہت قلیل سہی اگر ان قصص کو ایک جگہ رکھ دیا جاوے تو کیا جو حلاوت موجودہ ترتیب میں ہے وہ قائم رہ سکتی ہے ہرگز نہیں۔ موجودہ ترتیب میں جو قصہ جہاں بیان ہوا ہے وہ مکرر ہونے کے باوجود ایسے منظم سیاق میں مذکور ہے کہ ہر جگہ نیا لطف دیتا ہے اور ہر سورت میں ایک نئی عبرت اور نئی حقیقت کا مظہر ہے اس لئے ضروری ہے کہ ترتیب آیات کو توقیفی کہا جائے، ہاں ترتیب سور میں البتہ گنجائش نکل سکتی ہے وہ مختلف مقالات ہیں۔ ان میں مختلف ربط بآسانی قائم کیا جا سکتا ہے۔ موجودہ مصنفین نے جو ربط مابین السور کا ذکر فرمایا ہے یہ ان کا طبعزاد ہے اگر اس ترتیب کے سوا کوئی دوسری ترتیب قائم کی جائے تو اس کے لئے دوسرا ربط تراشنا علماء کے نزدیک کچھ مشکل نہیں۔ بلکہ اگر آپ غور فرمائیں تو حضرت ابن عباسؓ کو داعیہ سوال ہی

انفال و براۃ کی ترتیب میں بظاہر ایک بے ربطی ہے کیونکہ سورۂ انفال ایک چھوٹی سورت ہے اور براۃ ایک بڑی سورت ان دونوں کو ایک ترتیب میں رکھدینا بظاہر غیر مربوط نظر آتا ہے۔ ملاحظہ ہو روح المعانی، سورۂ انفال، و اتقان۔

اس بیان سے میری یہ غرض نہیں ہے کہ سور قرآنیہ میں کوئی ترتیب ہی نہیں، بلکہ غرض صرف یہ ہے کہ سور قرآنیہ میں ایسا ربط نہیں ہے جس کے فوت ہوجانے سے حقیقت قرآنیہ بدل جائے برخلاف ترتیب آیات کے کہ اس کی تبدیلی سے حقیقتِ قرآنیہ بدل جاتی ہے۔ میرے اس بیان کی تصدیق آپ کو ایک فقہی مسئلہ سے ہوسکتی ہے احنفیہ کے نزدیک فرائض میں سورتوں کی ترتیب رکھنا لازم ہے یعنی جو سورت مقدم ہے اس کو رکعت اولیٰ میں اور جو موخر ہے اس کو رکعتِ ثانیہ میں پڑھا جائے اور اس کے برخلاف پڑھنے کو پسند نہیں فرماتے مگر نوافل میں امر موسع ہے معلوم ہوا کہ ہمارے فقہا اس حقیقت کو سمجھ گئے ہیں کہ قرآن میں سور کی ترتیب گو لازمی نہ سہی مگر مستحسن ضرور ہے اس لئے فرائض میں جن کا معاملہ زرا اہم ہے ترتیب موجودہ کا لحاظ رکھنا لازم سمجھتے ہیں۔ رہ گئے نوافل تو اس میں بہت کچھ توسع کی گنجائش ہے لہذا یہ پابندی بھی نوافل میں چنداں ضروری نہیں ہے۔

اسی لئے حافظ ابن کثیرؒ فرماگئے ہیں کہ واما ترتیب السور فمستحب الخ اگر کہیں سور کی ترتیب میں بھی کوئی معنوی ربط ایسا ہوتا جیسا کہ آیات میں ہے تو فرائض و نوافل میں یکساں ان کی ترتیب بھی لازمی قرار دیدی جاتی۔ میرے اس بیان سے یہ بھی ثابت ہوگیا کہ آیات کی بے ترتیبی درحقیقت قرآن کی تحریف کے مرادف ہے مگر سورتوں کی تقدیم و تاخیر سے ہرگز تحریف قرآن ثابت نہیں ہوسکتی اور نہ اس مسئلہ کا تحفظ قرآن کے مسئلہ سے کوئی تعلق ہے۔ آخر کون نہیں جانتا کہ عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت ابیؓ کے مصاحف میں سور کی ترتیب مصحف عثمانی کی ترتیب کے بہت مخالف تھی۔ اب دبی زبان سے یہ کہنا کہ گو ان مصاحف کی ترتیب میں اختلاف تو تھا مگر وہ چنداں اہم نہ تھا بلکہ بہت قلیل سا اختلاف تھا کیا مفید

ہوسکتا ہے بھلا ترتیب سور کو اگر توقیفی کہا جاوے تو پھر قلیل سا اور کثیر سا اختلاف اعتراض کیلئے دونوں برابر ہیں، علاوہ ازیں یہ بھی صحیح نہیں کہ قلیل اختلاف تھا بلکہ نہایت کافی اختلاف موجود تھا جس کی تفصیل یہاں موجب تطویل ہے۔ اس لئے انشاء اللہ تعالیٰ اقرب یہی ہے کہ ترتیب سور کو اجتہادی کہا جائے، اب اگر یہ دعویٰ کیا جائے کہ جن حضرات کے مصحف کی ترتیب مصحفِ عثمانی کی ترتیب کے مخالف تھی انھوں نے بعد میں رجوع کر کے مصحفؓ عثمانی کی تقلید کر لی تھی تو اس کا ثبوت پیش کرنا چاہیئے۔ کہ فی الواقع عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت ابیؓ نے بعد کے مصاحف علی ترتیب "المصحف العثمانی" ہی لکھے تھے ورنہ جو مصاحف ان کے آج تک منقول ہوئے ہیں فیصلہ ان ہی کی روشنی میں ہوگا۔

الغرض ترتیب سور میں اگر اختلاف ہے تو اس سے حفاظتِ قرآنی میں کوئی فرق نہیں آتا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں جبکہ قرآن یکجا جمع بھی نہ تھا جب اس وقت قرآن محفوظ رہا تو بعد میں جبکہ یکجا جمع ہوگیا تھا اگر سورتوں کی ترتیب میں کچھ اختلاف رہے تو بھلا کیا اس کی حفاظت میں خلل ہوسکتا ہے۔ ذرا یہ بھی تو غور کیجئے کہ اب اس اختلاف کا ثمرہ کچھ خارج میں بھی نکلتا ہے یا صرف ذہنی ہی ذہنی ہے تو آپ کو معلوم ہونا چاہیئے کہ اس اختلاف کا نتیجہ محض ایک ذہنی امر ہے کیونکہ جب سے مصحفِ عثمانی مرتب ہوا ہے ہمیشہ مصاحف اسی ترتیب سے چھپائے گئے حتیٰ کہ رسم الخط میں بھی اسی کی اتباع جاری رہی خارج میں ترتیب کی پابندی اسی طرح قائم رہی جیسا کہ ترتیب توقیفی ہونے کی صورت میں ہوتی، ہاں صرف اس نظر میں اختلاف رہا کہ اس کو توقیف پر محمول کیا جائے یا نہیں۔ اب بھلا اس ذہنی حکم سے تحریفِ قرآن کو کیا تعلق رہ جاتا ہے رہ گیا صحابہ کے درمیان اختلاف تو ترتیب سور میں ان کا کتنا بھی اختلاف سہی مگر جبکہ ہر ہر آیت اپنی اپنی جگہ ان کے سینوں میں ہار کے موتیوں کی طرح مرتب موجود تھی تو اُس اختلاف سے بھی مسئلہ تحریف کو کوئی مدد نہیں ملتی اور اگر کوئی مدد ملتی ہے تو پھر اس کا جواب شافی دینا آپ کا فرض ہوگا لہٰذا ان تاثرات کے ماتحت ترتیبِ قرآن کو توقیفی کہنا کیونکر درست ہوسکتا ہے ہاں اگر صاحبِ شریعت

یہ چیز ثابت ہو جائے تو بلاشبہ علی الراس والعین اس کو سر اور آنکھوں پر رکھا جائیگا۔

جبکہ میں برہان کے لئے یہ مقالہ سپردِ قلم کر رہا تھا تو اس مسئلہ پر پہنچکر سخت متحیر تھا کہ ترتیبِ قرآنی میں اختلافِ علماء کو کس طرح سلجھاؤں اور اپنی اس ذاتی رائے کو کس طرح قارئین کرام کے سامنے پیش کروں جب تک کہ اس کی پشت پر معتبر علماء کے نقول کی طاقت نہ حاصل کرلوں مگر اپنی مصروفیتوں میں جب کوئی نقل نہ مل سکی تو بادلِ ناخواستہ ان سطور کو حوالۂ قلم کر دیا۔ میری مسرت کی کوئی انتہا نہ رہی جبکہ اسی مایوسی میں بلا ارادہ اتقان میں ایک بڑے عالم کی نقل مجھے دستیاب ہوگئی اور اب میں زیادہ قوت کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ اس نزاع کی اتنی ہی حقیقت ہے جو ہم نے پہلے ذکر کی وللہ الحمد۔

شیخ زرکشی برہان میں فرماتے ہیں۔

والخلاف بین الفریقین لفظی	درحقیقت دونوں فریق میں نزاع لفظی ہے اور
فآل الخلاف الی انہ ھل ھو بتوقیف	خلاصہ خلاف کا یہ ہے کہ ترتیب سور نبی کریم صلی اللہ
قولی او بمجرد اسناد فعلی بحیث یبقی لھم	علیہ وسلم کے قول سے ہوئی ہے یا صرف اس کے
فیہ مجال للنظر۔ وسبقہ الی ذلک	لئے فعل سند ہے۔ اگر صرف فعل سے ترتیب مستفاد ہو
ابوجعفر ابن الزبیر۔	تو پھر نظر کے لئے بہت کچھ گنجائش ہے۔

شیخ جلال الدینؒ فرماتے ہیں کہ زرکشی سے پہلے ابوجعفر بن الزبیر کی بھی اس مسئلہ کے متعلق یہی رائے تھی حضرت عثمانؓ اور حضرت ابنِ عباسؓ کے مابین جو مکالمہ آپ نے سنا اگر وہ اسی حقیقت پر مبنی ہے جب تو بات ظاہر ہے اور اگر ترتیب توقیفی ٹھیرے جیسا کہ سید محمد آلوسیؒ نے اختیار کی تو پھر جو توجیہ خود انھوں نے ذکر فرمائی ہے اس سے زیادہ خوبصورت توجیہ اس روایت کی نہیں ہو سکتی۔

شیخ آلوسیؒ فرماتے ہیں کہ اس مکالمہ کا تعلق اس تالیف سے کچھ نہیں ہے جو حضرت عثمانؓ کے زمانہ میں واقع ہوئی بلکہ جو ترتیب کہ عہدِ نبوۃ میں ہو چکی تھی چونکہ اسی ترتیب میں انفال و برارۃ کو ساتھ

رکھا گیا تھا اس لئے اسی ترتیب کے متعلق سوال ہے اور چونکہ یہی ترتیب حضرت عثمانؓ نے بھی اپنے مصحف میں قائم رکھی تھی لہذا یہی اس سوال وجواب کے زیادہ تر مستحق ہوسکتے تھے، حاصل سوال صرف اس قدر تھا کہ ان سبع طوال یعنی بڑی سورتوں میں انفال براۃ کے ساتھ کیسے رکھدی گئی پھر ہر سورت کی ابتدار میں جو بسم اللہ لکھنے کا طریق تھا وہ بھی یہاں نظر انداز کیا گیا اس کی کیا حکمت ہے۔ ظاہر ہے کہ جب زمانہ نبوت میں بھی ان سورتوں کو اسی ترتیب سے پڑھا جارہا ہو تو پھر اس سوال کو زمانۂ عثمانی کی تالیف سے کیا خصوصیت رہ جاتی ہے بالخصوص جبکہ ابو جعفر نحاس خود حضرت عثمانؓ ہی سے یہ نقل فرماتے ہوں۔

کانت الانفال وبراءۃ یدعیان فی	چونکہ انفال وبراۃ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے
زمن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم	زمانہ ہی میں قرینتین (یعنی پاس پاس کی سورتیں)
القرینتین فلذلک جعلتہا فی	کہلاتی تھیں اس لئے میں نے ان دونوں سورتوں
السبع الطوال۔	کو پاس پاس ہی رکھا۔

اس روایت سے ظاہر ہے کہ ان دو سورتوں کی ترتیب بھی اُسی عہد میں معروف ہوچکی تھی، مگر حضرت عثمانؓ کا مطلب یہ تھا کہ جو کچھ کیا جائے وہ صاحبِ نبوت کے امر کے ماتحت ہونا چاہیے اور اور سورتیں چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد ہی میں مکمل ہوکر مرتب ہوچکی تھیں لہذا ان کی ترتیب تو بالیقین اسی طرح ہونی چاہیے مگر براۃ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے آخری عہد میں اتری اور سورۂ انفال ابتدا میں نازل ہوئی اس لئے ان کے مضامین کے اشتراک اور قرینتین سے مشہور ہونے کی وجہ سے گمان تو یہی ہوا کہ یہ دونوں سورتیں پاس پاس لکھی جانی چاہئیں جیسا کہ عہد نبوت میں قراۃ میں برابر تھیں لیکن کتابت کی ترتیب چونکہ اس زمانہ میں نہ ہونے پائی تھی اور اب تالیف وکتابت کا زمانہ تھا اس لئے اب تامل ہوا، کہ کیا کتابت میں بھی اس چھوٹی سورت کو بڑی سورت کے ساتھ ہی رکھا جائے جیسا کہ تلاوت میں ان کو یکے بعد دیگرے پڑھا جاتا تھا یا بالکل علیحدہ علیحدہ کردیا جائے، دوسری مشکل یہ کہ سورۂ براۃ سے پہلے بسم اللہ کا نزول

نہ ہوا تھا اس لئے یہ ایک مستقل تردد تھا کہ سورۃ کا ختم نزول بسم اللہ کے بغیر معلوم نہیں ہوسکتا اور بسم اللہ براءۃ سے قبل اتری نہیں اس لئے ان ہر دو سورتوں کے درمیان بسم اللہ لکھی جائے یا نہ لکھی جائے حضرت عثمانؓ کے جواب میں صرف ان ہی ترددات کا بیان ہے اور فقبض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولم یبین لنا انھا منھا کا یہی مطلب ہے کہ براہِ راست نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ عقدہ حل نہ کرسکا بلکہ وہی ترتیب جو قرارۃ میں دیکھ چکا تھا وہی شہرت جو قرینتین کے عنوان سے سن چکا تھا اس کا داعی ہوگئیں کہ جیسا تلاوت میں ان کی ترتیب تھی باوجود ان کے چھوٹے بڑے ہونے کے کتابت میں بھی پاس پاس رکھدوں اور صرف محض اپنے ظن سے بسم اللہ نہ لکھوں اس روایت سے ہرگز یہ ثابت نہیں ہوتا کہ حضرت عثمانؓ نے کوئی جدید ترتیب اپنی جانب سے دی تھی، نہ حضرت ابن عباسؓ کا سوال اس سے متعلق ہے بلکہ صاف مطلب یہ تھا کہ جمع مصحف کا کام چونکہ ان کے زمانہ میں انجام پایا ہے لہذا ابن عباسؓ نے ترتیب معروف کا سوال ان سے ہی فرمایا اور اس سوال میں بھی صرف اس کی حکمت دریافت کرنی منظور تھی اور بس۔

خلاصہ یہ کہ جواب کا حاصل صرف اس قدر ہے کہ جس قدر قطعیت سے عثمان غنیؓ کو دیگر سورتوں کی ترتیب کا علم ہوچکا تھا اتنی وضاحت سے ان دو سورتوں کے متعلق علم نہ تھا اور وجہ اس کی یہ تھی کہ سورۂ براءۃ چونکہ آخر میں اتری اس لئے اس کے بہت سے متعلقات خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے براہِ راست طے نہیں کئے گئے حضرت عثمانؓ کا یہ کلمہ بالکل حضرت عمرؓ کے اس بیان کے موافق ہے جو ربوا کے متعلق فرمایا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے تشریف لے گئے ولم یبین لنا باب الربوا۔ حالانکہ علما جانتے ہیں کہ ربوا کے متعلق کس قدر احادیث صاحب شریعت سے ثابت ہوچکی ہیں مگر ہر علم کا شیدائی کبھی علم سے اپنی سیرابی ظاہر نہیں کرسکتا۔ منہومان لا یشبعان کتنا ہی بیان ہوجائے مگر آخر کار ایک سچے طالب علم کی زبان سے ھل من مزید ہی نکلتا رہیگا۔ اسی طرح حضرت عثمانؓ نے بھی صرف اپنے قلبی شکوک واوہام کو جو جمع قرآنِ کریم جیسی اہم ذمہ داری کے وقت ان کو گھیرے

ہوئے تھے بیان فرمایا ہے ورنہ کون شخص جس میں عقل کا کوئی ذرہ ہو یہ کہہ سکتا ہے کہ عثمان غنیؓ ان حفاظ میں ہو کر جو عہدِ نبوت میں قرآن کریم ختم کر چکے ہوں پھر یہ معلوم نہ کر سکیں کہ انفال و براءۃ کا محل کہاں ہے اور اگر فرض کرلو کہ حضرت عثمانؓ نے یہ ترتیب اپنی رائے سے ہی دیدی تھی تو پھر بھی یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ یہ ترتیب پہلی ترتیب کے کوئی مخالف تھی بلکہ جو ان کی رائے تھی وہ بفضلہ تعالیٰ عین واقع کے موافق تھی، آخر حضرت عمرؓ کی بھی تو بہت رائیں ہی تھیں جن کی موافقت میں وحی الٰہی اترتی تھی اور جن کو اب موافقاتِ عمرؓ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے کیا اگر اس ترتیب کو موافقات عثمانؓ کی فہرست میں درج کر دیا جائے تو کیا استبعاد ہے۔ کیا اس استبعاد سے یہ استبعاد کم ہے کہ حضرت عثمانؓ اگر والعیاذ باللہ عمداً صحابہ میں رائج ترتیب کے خلاف ترتیب دیدیتے ہیں تو سب صحابہ اس پر سکوت فرما کر اس کی اتباع پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔ جن صحابہ کے متعلق روایات سے ثابت ہے کہ ان کا باہمی اختلافِ احرف موجبِ تکفیر و تفسیق ہو جائے آج کہاں سے ان کے منہ پر مہرِ سکوت لگ سکتی ہے۔ حاشا ثم کلا

یہ صرف ذہنی سوالات ہیں جیسا کہ ایک طالب علم اپنے استاد سے شریعت کے اسرار و حکم کے متعلق کر سکتا ہے اور وہی ذہنی جوابات ہیں جو ایک استاد اپنے شاگرد کو دیا کرتا ہے شریعت دونوں کے نزدیک اپنی جگہ رہتی ہے۔ اس سوال و جواب کے سلسلہ سے کسی کو یہ شبہ نہیں ہو سکتا کہ سائل یا مجیب کو درحقیقت شریعت میں کوئی تردد لاحق ہے۔ اس جگہ صاحب روح المعانی کا بیان ذرا مجمل اور مغلق ہے۔ بعض اصحاب تصانیف اس کو پورا سمجھ نہیں سکے اس لئے حقیر نے بقدر اپنی فہم کے اس کو قصداً زیادہ واضح کیا ہے واللہ اعلم وہو الملہم للصواب۔

(باقی آئندہ)

امام طحاویؒ

(۳)

از جناب مولوی سید قطب الدین صاحب حسینی صابری۔ ایم، اے (عثمانیہ)

مصر میں حنفیت کی حالت

بہر حال یہ قصے تو موالک اور شوافع کے درمیان مصر میں جاری تھے رہی حنفیت تو اس کا ابتدائی حال تو وہی تھا کہ مصری قاضی اسمٰعیل بن الیسع کو صرف اسلئے برداشت نہ کرسکے کہ وہ حنفی تھے اور یہ حال تو مصر کا اس وقت تھا جب اس ملک پر زیادہ تر مالکیت ہی کا رنگ غالب تھا پھر امام شافعیؒ کی تشریف آوری کے بعد شافعیت کے اثرات بھی اس ملک پر قائم ہوئے تو بظاہر یہی قیاس ہونا چاہئے کہ حنفیت سے مصر کو بجائے قرب کے بُعد ہوگیا ہوگا۔ لیکن جہانتک واقعات کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے، چند قدرتی امور ایسے پیش آتے رہے کہ معاملہ کی نوعیت یہ نہ ہو سکی۔

ایک بڑا واقعہ تو قاضی اسحاق بن الفرات التجیبی کے تقرر ہی کا ہے، قضا کے عہدہ پر ان کے تقرر کا قصہ بھی عجیب ہے، واقعہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ جس زمانہ میں مصر آئے ہیں ان سے کچھ دن پہلے حکومتِ عباسی کے محکمہ عدلیہ کا اختیار قاضی ابو یوسفؒ کے ہاتھ میں آچکا تھا۔ اس بنا پر جہاں اور تمام علاقوں میں زیادہ تر حنفی مکتب خیال کے قضاۃ کا تقرر ہوا، مصر میں بھی حکومت نے ایک کوفی عراقی قاضی کو بھیجا جن کا نام محمد بن مسروق تھا، یہ بڑے جاہ وجلال کے قاضی تھے۔ ان سے پہلے مصر میں قضاۃ سرکاری کاغذات کو بستے میں باندھ کر اپنے ساتھ لایا کرتے تھے مگر اس شخص نے باضابطہ دفتر قائم کرکے تمام متعلقہ کاغذات کو مہر لگانے کے بعد دفتر ہی میں محفوظ کرانے کا طریقہ جاریؔ کیا مگر ظاہری

ؔ الجواہر المضیہ فی طبقات الحنفیہ ج ۲ ص ۱۳۳

جاہ وجلال کے سوا باطن کچھ بہتر نہ تھا، السیوطیؒ نے لکھا ہے

لم یکن المحمود فی ولایتہ وکان — اپنے عہدہ کے فرائض کی ادائیگی میں قابل ستائش نہ تھے

فیہ عتو وتجبر [۵۱] — ان کے مزاج میں بڑائی اور زبردستی کا مادہ تھا۔

اور غالباً ان ہی وجوہ سے مصریوں نے اس حنفی قاضی کو بھی واپس کیا۔ اسی زمانہ میں امام شافعیؒ قیام کرنے کے لئے مصر پہنچے، محمد بن مسروق کی جگہ قاضی کی تلاش تھی، حافظ ابن حجرؒ کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اسحق بن الفرات کا محمد بن مسروق الکندی کی جگہ قضاء کے عہدہ پر جو نیابتاً تقرر ہوا اس میں امام شافعیؒ کا بھی ہاتھ تھا، امام کا قول یہ نقل کیا ہے کہ

اشرت الی بعض الولاۃ ان یولی — میں نے بعض والیوں کو اشارہ کیا کہ اسحاق بن فرات

اسحق بن الفرات القضاء [۵۲] — کو یہ عہدہ سپرد کیا جائے یعنی قضا کا۔

اسحق بن الفرات اگرچہ مسلکاً حنفی تھے تاہم حضرت امام شافعیؒ نے ان کی بحالی کی جو سفارش کی اس کی وجہ بھی خود ہی یہ بیان فرمائی ہے کہ

فانہ یتخیر وعالم باختلاف — (باوجود مقلد ہونے کے) پھر بھی اپنی خاص رائے اختیار کرتے ہیں

من مضی — اور گذشتہ زمانہ کے اختلافات سے بھی واقف ہیں۔

جس کا صاف مطلب یہی ہے کہ گو عمومی طور پر ان کا رجحان اسلامی قانون کی تشریح میں حنفی مکتب خیال کی طرف تھا لیکن اس کے ساتھ خود اپنی ذاتی رائے بھی رکھتے تھے " فانہ یتخیر " کا یہی مطلب ہے " وعالم باختلاف من مضی " سے اشارہ اس طرف تھا کہ حوادث وواقعات پر حکم لگانے میں یہ فوراً قیاس کی طرف رجوع نہیں کرتے بلکہ گذشتہ بزرگوں کے اختلافات کے چونکہ عالم ہیں اس لئے ان کو بھی اجتہاد کے وقت پیش نظر رکھتے ہیں، اس واقعہ سے اگر ایک طرف حضرت امام شافعیؒ کی بے تعصبی کا

---

[۵۱] حسن المحاضرہ ج ۲ ص ۸۹۔ [۵۲] تہذیب التہذیب ج ۱ ص ۲۴۷

پتہ چلتا ہے تو دوسری طرف ان کا جو نصب العین تھا اس پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ اسحٰق کے بعد حنفیوں میں سے اور بھی چند قضاۃ مصر میں آتے رہے، جن میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کے صاحبزادے عبدالرحمٰن کے خاندان کے ایک بزرگ ہاشم بن ابی بکر بن عبداللہ بن ابی بکر بن عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی بکر الصدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ سیوطی نے اور صاحب جواہر مضیہ، نیز الکندی، سبھوں نے ان کے متعلق تصریح کی ہے کہ

کان یذھب بمذھب ابی حنیفۃ[1] وہ ابوحنیفہؒ کے مسلک پر چلتے تھے۔

ان سے پہلے مصر میں حضرت عمرؓ کے خاندان کے ایک بزرگ قاضی تھے جن کا نام عبدالرحمٰن العمری تھا اور ہاشم "البکری" کی نسبت سے منسوب تھے، عبدالرحمٰن اپنی ولایت میں محمود ثابت نہ ہوئے "البکری" اور "العمری" دونوں قاضیوں کے درمیان حساب وکتاب کے معاملات میں بعض ناگوار واقعات پیش آئے یہاں تک کہ العمری کو جیل جانا پڑا، رات کو دیوار پھاند کر بھاگے، شاعر نے شعر کہا

ھرب الخائن لیلاً فجمح وانی امراً قبیحاً فافتضح

مگر ہاشم ان خوش قسمت قاضیوں میں ثابت ہوئے جن کے متعلق مورخین نے لکھا ہے کہ

توفی بمصر وھو علی قضائھا[2] ان کی وفات مصر ہی میں ہوئی جبکہ وہ قضا کے عہدہ پر سرفراز تھے

ورنہ اس زمانہ میں ایسا واقعہ بہت کم پیش آتا تھا۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہاشم کی وجہ سے مصریوں پر حنفیت کے متعلق اچھا اثر پڑا تھا لیکن ان کے بعد ابراہیم بن الجراح[3] جو قاضی ابویوسفؒ کے ممتاز تلامذہ میں تھے اور جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ

---

[1] حسن المحاضرہ ج ۲ ص ۸۹ - [2] الکندی

[3] یہاں ایک بات ایسی ہے جس کے ذکر کئے بغیر جی نہیں مانتا، ابراہیم بن الجراح ہی کی طرف قاضی ابویوسف کی موت کے وقت کا واقعہ منسوب کیا جاتا ہے۔ ابراہیم کہتے ہیں کہ قاضی ابویوسفؒ بیمار تھے میں عیادت کے لئے گیا، ان کی حالت غیر تھی لیکن اس وقت بھی مجھے دیکھکر فرمایا کہ ابراہیم رمی جمار پیدل کرنا مستحب ہے یا سوار ہوکر (باقی اگلے صفحہ پر ملاحظہ ہو)۔

ھو آخر من روی عن ابی یوسف — قاضی ابو یوسف سے روایت کرنے والوں میں سب سے آخری آدمی یہی ہیں

افسوس ہے کہ باوجود فضل وکمال کے وہ اپنے لڑکے کی اندھی محبت میں صراطِ مستقیم پر قائم نہ رہ سکے

السیوطی اور الکندی دونوں نے لکھا ہے۔

فلما قدم ابنہ من العراق تغیر — جب ابراہیم کے صاحبزادے عراق سے ان کے پاس مصر آئے تو

حالہ وفسدت احکامہ۔ لہ — ان کی حالت میں تغیر پیدا ہو گیا اور ان کے فیصلے ٹھیک نہ رہے

الغرض اچھے ہوں یا بُرے لیکن حنفی قاضیوں کی آمدورفت کی وجہ سے امام ابو حنیفہؒ اور ان کے مسلک سے مصریوں میں جو وحشت تھی وہ بتدریج کم ہوتی جا رہی تھی لیکن پھر بھی جیسا کہ چاہئے تھا، کتابی شکل میں امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کے علوم سے مصری دراصل اس وقت تک صحیح طور پر واقف نہ ہوئے جب تک ایک خاص واقعہ پیش نہ آیا۔ تفصیل اس کی یہ ہے۔

ایک خاص واقعہ مغرب (قیروان) کے ایک صاحب جن کا نام اسد الدین بن الفرات تھا، طلبِ علم کے شوق میں مغرب سے مصر پہنچے۔ اور امام مالکؒ کے تلامذہ خصوصاً ابن القاسم سے ان کو بڑی خصوصیت پیدا ہو گئی کچھ دن ان کے پاس قیام کر کے اپنے ملک کے دستور کے خلاف بجائے وطن کی طرف واپس لوٹنے کے مصر سے عراق پہنچ گئے۔ عراق میں ان کی رسائی محمد بن الحسن الشیبانی تک ہوئی، ایک پڑھے پڑھائے عالم شاگرد کا ہاتھ آنا، امام محمد کی خاص توجہ کا باعث ہوا، مورخین کا بیان ہے کہ امام محمد نے اسد بن الفرات کو صرف پڑھایا ہی نہیں تھا بلکہ "زقہ محمد بن الحسن الشیبانی الفقہ زقا" (نظرۃ تاریخہ تیمور پاشا مصری) یعنی جیسے کبوتر اپنے بچوں کی چونچ میں چونچ ڈال کر دانہ کھلاتے ہیں، گویا اسی طرح امام محمدؒ نے حنفی فقہ اور اس کے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) میں نے پیدل کہا، بولے نہیں، میں نے کہا تو سوار ہو کر، بولے یہ بھی غلط، پھر مسئلہ کی تفصیل کی، میں باہر نکلا، کہ اندر سے شور کی آواز آئی معلوم ہوا کہ قاضی ختم ہو گئے۔ پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دین کی آخری سانس تک ان ہی لوگوں نے خدمت کی۔

ملاحظہ ونقاطِ نظر اسد بن الفرات کو گھول کر پلا دیئے۔ اسد عراق سے ایک نئے علم اور اس کے ذخیرے کو لیکر جب دوبارہ لوٹ کر مصر آئے تو عراق میں" اسلامی قانون" کی تدوین کا کام جس شان سے ہوا تھا اس کی رپورٹ مصری علمار کو انھوں نے ان الفاظ میں سنائی۔ امام طحاویؒ نے دو واسطوں سے اپنی تاریخ میں اسد بن الفرات سے یہ بیان نقل فرمایا ہے۔

كان اصحاب ابي حنيفة الذين	ابوحنیفہؒ کے شاگردوں میں جن لوگوں نے کتاب (فقہ
دونوا الكتاب اربعين رجلا وكان في العشرة	حنفی) پر مرتب کی یہ چالیس آدمی تھے، جن میں دس آدمی
المتقدمين ابو يوسف وزفر وداود	جن کو سب پر تقدم حاصل تھا حسب ذیل حضرات
الطائي واسد بن عمرو ويوسف بن خالد	تھے، ابویوسف، زفر، داؤد طائی، اسد بن عمر، یوسف
السمتي ويحيى بن زكريا بن ابي زائدة	بن خالد سمتی، یحییٰ بن زکریا بن ابی زائدہ۔ اور یحییٰ ہی وہ
وهو الذي يكتبها لهم ثلثين	شخص ہیں جنھوں نے تیس سال تک علمار کی اس مجلس
سنة [1]	شوریٰ کے فیصلوں کے لکھنے کا کام انجام دیا۔ [2]

تیس سال تک" وضع قوانین" کی اس مجلس[3] کو ایسے زبردست اراکین اور ممبروں کی رہنمائی میں کام کرنا، جن میں ہر ایک اسلامیات اور عربی ادبیات کے کسی نہ کسی شعبہ کا امام ہو، اور امام ابوحنیفہؒ جیسے صدر

---

[1] الجواہر المضیہ بحوالہ تاریخ طحاوی ج ۱ ص ۱۴۲۔

[2] اگرچہ یہ صحیح ہے کہ اس کام کی تکمیل میں کم وبیش تیس سال کا عرصہ لگا یعنی ۱۲۱ھ سے ۱۵۰ھ تک جس میں امام ابوحنیفہؒ کی وفات واقع ہوئی لیکن یہ غلط ہے کہ یحییٰ تیس سال تک اس خدمت کو انجام دیتے رہے۔ یحییٰ کی ولادت ۱۲۰ھ میں عمل میں آئی اس لئے وہ تیس سال تک اس کام میں کیونکر شریک ہو سکتے ہیں۔ ۱۲

[3] میں نے امام ابوحنیفہؒ کی اس مجلس علمار کی تعبیر قصداً مجلس وضع قوانین کے الفاظ سے کی ہے تاکہ وضع قوانین کے شورائی طریقہ کی ایجاد کا آج جو مغرب مدعی ہے یا اسے اپنے رومانی ویونانی اسلاف کی خصوصیت قرار دیتا ہے اس کی غلطی ثابت ہو، ہاں دونوں مجلسوں میں اگر فرق تھا تو صرف اس قدر کہ مغربی مجالس قانون کے اساسی اصول ملک کے قدیم رسم وروایات یا رومانی ویونانی قوانین ہیں اور امام ابوحنیفہؒ کی یہ مجلس بجائے اس کے کتاب وسنت وآثارِ صحابہ کی روشنی میں قانون بناتی تھی ۱۲۔

کی نگرانی میں یہ کام ہوتا رہا ہو، اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ مصری علماء جواب تک اس طریقہ سے ناواقف تھے ان پر کیا اثر ہوا ہوگا۔ ان بیچاروں کو مالکی فقہ یا شافعی مجتہدات کے متعلق جو کچھ تجربہ ہوا تھا وہ انفرادی کام کا ہوا تھا، یعنی ایک عالم اپنے معلومات کو سامنے رکھکر ذاتی طور پر حوادث و واقعات کے متعلق اپنی رائے قائم کرتا تھا لیکن یہ صورت کہ صدر مجلس شریعتِ اسلامی کے ہر باب کے متعلق روزانہ سوالات کی ایک فہرست اراکینِ مجلس کے سامنے پیش کرتا ہے، مجلس کے ہر رکن کو حکم ہے کہ اپنی اپنی خصوصی معلومات کی روشنی میں ہر سوال کے متعلق حکم پیدا کریں۔ ہر شخص اپنے خیالات صدر کے سامنے باری باری سے پیش کرتا ہے سب کی رائے سُنی جاتی ہے، اس پر بحث و تنقید ہوتی ہے، آخر میں صدر لوگوں کو اپنی رائے سے مطلع کرتا ہے پھر مجلس کے اراکین کبھی اس سے اتفاق کرتے ہیں اور کبھی اختلاف، اس درمیان میں مجلس کی پوری کارروائی یا کم از کم مباحث کے نتائج ایک شخص باضابطہ ان کو اپنے رجسٹر میں درج کرتا چلا جاتا ہے، اس کو حکم ہے کہ ہر رکن کی رائے خواہ مخالف ہو یا موافق سب کے نام کی تفصیل کے ساتھ رجسٹر میں درج کی جائے اور یونہی یہ کام تیس سال تک جاری رہتا ہے، تا اینکہ "اسلامی قوانین" کا ایک طومار تیار ہو جاتا ہے[1]۔ جیسا کہ امام محمدؒ کے حالات میں لوگ لکھتے ہیں، اسلام کے مختلف ابواب کے متعلق تقریباً نوسو (۹۰۰) کتابیں مجلسِ شوریٰ کے اسی رجسٹر سے انھوں نے تیار کیں۔ آج وہی کتابیں، کتاب الطہارت، کتاب الصلوٰۃ، کتاب المعاقل، کتاب المساقاۃ، وغیرہ کے نام سے فقہ کی کتابوں کی جزئیں ہوئی ہیں۔

جہاں تک میرا خیال ہے اسد بن الفرات کی یہ رپورٹ مصریوں کے لئے ایک انقلابی رپورٹ تھی بظاہر یہ بھی معلوم ہوتا ہے وضع قوانین کی اس مجلس کی مدونہ کتابوں کی نقلیں بھی اسد اپنے ساتھ عراق سے مصر لائے، اور "الذین دونوا الکتب" سے ان ہی منقولہ کتابوں کی تدوین کی کیفیت کی طرف اشارہ

---

[1] فقہِ حنفی کی تدوین مذکورہ بالا شورائی طریقہ سے ہوئی یہ ایک مستقل مقالہ کا موضوع ہے لیکن جو کچھ عرض کیا گیا ہے آپ کو احناف کے طبقات اور ان کے مناقب میں اس کی تفصیل آسانی کے ساتھ مل سکتی ہے۔ بخوف طوالت بیان حوالوں کو ترک کر دیا گیا ہے۔ ۱۲۔

کرتے تھے، بعض واقعات مثلاً الطحاوی کے حوالہ سے عموماً کتابوں میں المزنی کے متعلق جو یہ فقرہ نقل کیا جاتا ہے کہ

کان یدیم النظر فی کتب ابی حنیفۃ [1] — المزنی ابوحنیفہ کی کتابوں کا مطالعہ برابر کرتے رہتے تھے

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصر میں امام ابوحنیفہؒ کے اسکول کی کتابیں پھیل چکی تھیں جہاں تک میرا خیال ہے منجملہ اور ذرائع کے مصر میں حنفی مسلک کی کتابیں زیادہ تر اسد بن الفرات ہی کے توسط سے پہنچی ہیں۔

فقہ مالکی کی تدوین و ترتیب بہر حال میرا خیال ہے اور قرائن اور قیاسات اس کے مؤید ہیں کہ اسد بن الفرات جب عراق سے مصر واپس ہوئے تو حنفی مذہب کے متعلق مصر نے ایک نئی کروٹ لی، اور اسد ہی کی بدولت "مالکی فقہ" جو اب تک غیر مرتب حال میں اور زیادہ تر "درسینہ" تھا اس کی ترتیب اور سفینہ میں لانے کا خیال بھی مالکی مذہب کے علماء کو پیدا ہوا۔ ابن خلکان کی اس سلسلہ میں تو صریح اور واضح شہادت ہے کہ مالکی مذہب کی اساسی کتاب "المدونہ" کی ترتیب کا خیال عراق سے اسد بن الفرات کی واپسی کے بعد ہی پیدا ہوا، ان کے اپنے الفاظ یہ ہیں۔

اول من شرع فی تصنیف المدونۃ اسد بن الفرات المالکی بعد رجوعہ من العراق [2] — "المدونہ" کی تصنیف جس شخص نے ابتداء میں شروع کی وہ اسد بن الفرات مالکی ہیں عراق سے لوٹنے کے بعد اس کام کو انھوں نے شروع کیا۔

خود اسد بن الفرات کا مدونہ کی تدوین کی طرف متوجہ ہونا اس کی دلیل تھی کہ جو کچھ انھوں نے عراق میں دیکھا تھا، اسی طرزِ عمل کو "مالکی فقہ" کی تدوین کے متعلق اختیار کرنا چاہتے تھے بلکہ قاضی ابن خلکان کے الفاظ "بعد رجوعہ من العراق" کے بعد تو اس میں شک کرنے کی گنجائش ہی باقی نہیں رہتی۔

المدونہ کی تدوین کیونکر ہوئی مگر "المدونہ" کی تدوین کا کام کس طرح مکمل ہو کر موجودہ شکل تک پہنچا، اسکی

---

[1] ابن خلکان ص ۱۹۔ [2] ایضاً ج ۱ ص ۲۹۲

داستان بھی عجیب ہے۔ ابن خلکان نے لکھا ہے کہ اسد بن الفرات کے مالکی استاذ، ابن القاسم جن کا ذکر بار بار آچکا ہے اور امام مالکؒ کے ارشد تلامذہ میں تھے ان میں اور اسد بن الفرات میں مدونہ کی تدوین کے متعلق کچھ گفتگو ہوئی، اس مشورہ کا مفصل حال تو مجھے نہ مل سکا، لیکن ابن خلکان کے بیان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی مجلس وضع قوانین کے ایک ناقص چربہ اتارنے کی کوشش مدونہ کی تدوین میں کی گئی، قاضی ابن خلکان نے المدونہ کی ابتدائی تدوین کی حالت بیان کرتے وقت لکھا ہے۔

اصلہا اسئلۃ سأل عنہا	مدونہ کی اصل دراصل وہ سوالات ہیں جو ابن القاسم سے
ابن القاسم فاجاب عنہا	پوچھے گئے اور انھوں نے ان سوالات کے جوابات دیئے۔

یعنی جیسے امام ابوحنیفہؒ کی مجلس میں پہلے سوالات قائم کرلئے جاتے تھے اور پھر جوابات ان کے نیچے درج ہوتے تھے، یہی طریقہ کار مدونہ کی تدوین میں بھی اختیار کیا گیا۔ لیکن کہاں امام کی مجلس کے سوالات کے متعلق ہر ہر رکن کا اپنا خیال ظاہر کرنا اور پھر ہر ایک کا اپنے نقطۂ نظر کی توجیہ میں وجوہ پیش کرنا، ان پر بحث ہونا، بالآخر کسی نتیجہ تک وفاقاً یا اختلافاً مجلس کا پہنچنا اور ہر ایک کی رائے کا بجنسہٖ مجلس کے رجسٹر میں درج ہونا، اور کہاں ایک ابن القاسم کے جوابات دونوں میں جو فرق ہو سکتا تھا سو ظاہر ہے۔ جہاں تک میرا خیال ہے "مدونہ" کے سوالات اسد ابن الفرات نے حنفی مکتب خیال ہی کی کتابوں کی روشنی میں پیدا کئے ہوں گے اور ابن القاسم نے ان سوالات کے متعلق جو کچھ امام مالکؒ سے سنا ہوگا وہ یا امام مالک کے اصولِ اجتہاد کو پیشِ نظر رکھکر جو کچھ ان کے اور ان کے رفقاءِ کار کی سمجھ میں آیا ہوگا وہ سب درج کرائے ہوں گے، جس کے معنی یہ ہی ہوئے کہ اگر اسد بن الفرات اسلامی قوانین کی ترتیب کا طریقہ عراق سے سیکھ کر نہ آتے تو حضرت امام مالکؒ اور ان کے تلامذہ کا علم منتشر اور پراگندہ حالت ہی میں رہ جاتا، آخر اگر یہ واقعہ نہ تھا تو "مدونہ" کی تدوین کا خیال عراق سے جب اسد واپس آئے اسی وقت کیوں پیدا ہوا، حنفی مورخین جو اپنی کتابوں میں یہ نقل کرتے ہیں کہ علامہ ابن سریج الشافعی جو شوافع کے

طبقہ میں "الباز الاشہب" کے لقب سے مشہور ہیں اور تیسری صدی کے مجددوں میں بعضوں نے ان کو گنا ہے، چار سو کتابوں کے خود مصنف تھے، انھوں نے کسی کو دیکھا کہ وہ امام ابوحنیفہ پر کچھ طنز کر رہا ہے۔ ابن سریج نے (یا ھذا) کہتے ہوئے اس کو مخاطب کیا اور فرمانے لگے۔

اتقع فی ابی حنیفۃ وثلاثۃ	امام ابوحنیفہؒ کی شان میں باتیں کرتے ہو حالانکہ تین چوتھائی حصہ
ارباع العلم مسلمۃ لہ وھو	علم امام ابوحنیفہ کے لئے مسلم ہے اور امام ابوحنیفہ کسی دوسرے
لا یسلم لھم الربع	کی ایک چوتھائی علم کے بھی رہین منت نہیں ہیں۔

ابن سریج کی اس عجیب بات کو سنکر طعن کرنے والے نے ان سے حیرت سے پوچھا کیف ذلک (آخر یہ کیسے ہے) ابن سریج نے فرمایا، اور عجیب بات کہی۔

لان العلم سوال وجواب،	علم دراصل سوال وجواب کے مجموعہ کا نام ہے، تو سوالات جتنے
وھو اول من وضع الاسئلۃ	علم (فقہ) کے ہیں وہ امام ابوحنیفہ کے پیدا کئے ہوئے ہیں اسلئے
فلہ نصف العلم واجاب عنھا	آدھا علم تو بالکلیہ ان ہی کا حصہ ہوا، پھر ان سوالات کے جوابات
فقال مخالف فی البعض	بھی انھوں نے دیئے، اب جو لوگ ان کے مخالف ہیں وہ کہتے
"اصاب" وفی البعض "اخطاء"	ہیں کہ ان جوابوں میں بعضوں میں تو وہ حق پر ہیں اور بعضوں
فاذا قابلنا صوابہ بخطأئہ	میں ان سے چوک ہوئی ہے پس جب ہم ان جوابوں کو جنھیں
فلہ نصف النصف ایضا	سب صحیح سمجھتے ہیں اور ان جوابوں کو جن کے متعلق سمجھا جاتا ہے
فسلم لہ ثلاثۃ ارباع العلم	کہ امام سے چوک ہوئی ہیں دونوں کو جب ملاتے ہیں تو صحیح جوابوں
بقی الربع فھو یدعیہ ومخالفوہ	کی مقدار کو دیکھکر کہنا پڑتا ہے کہ نصف کا نصف بھی امام ہی کا
یدعونہ وھو لا یسلم لھم۔	حصہ ہوا، ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ تین چوتھائی حصہ فقہ کا
(مقدمہ مسانید الامام الاعظم ج ا ص ۳۴)	تو مسلم ابوحنیفہ ہی کا ہوا۔ البتہ ایک چوتھائی باقی رہ جاتی ہے امام

ان کی صحت کے معاملہ میں اور ان کے مخالف اس کو نہیں مانتے، مگر امام اس چوتھائی میں بھی ان لوگوں کی بات نہیں مانتے۔

امام ابو حنیفہؒ اور ان کی مجلس کے اراکین کا اس باب میں پیش رو ہونا ایک ایسی بات تھی جو تقریباً اس زمانہ میں مسلم تھی، احمد بن عبداللہ قاضی بصرہ نے بھی " الشروط " یا " وثائق و معاہدات " کی تعبیر میں اس کا اقرار کیا تھا " الناس عیال علی ابی حنیفہ فی الفقہ " جس کے متعلق احناف میں مشہور ہے کہ یہ امام شافعیؒ کا مقولہ ہے، اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے اور ابن سریج کا بیان غالباً امام شافعیؒ کے اسی قول کی شرح ہے۔

بہرحال جہاں تک فرائض و قیاسات کا اقتضا رہے، اسد بن الفرات کے سوالات حنفی مکتب خیال کی کتابوں اور ان لوگوں کی تعلیم ہی کی روشنی میں قائم کئے گئے تھے، رہے جوابات، تو گو عموماً مشہور یہی ہے کہ ابن القاسم کے لکھوائے ہوئے ہیں، لیکن ابن خلکان ہی نے اس کے بعد جو کچھ لکھا ہے اس سے تو کچھ اور ہی معلوم ہوتا ہے۔ ابن خلکان نے اس کے بعد لکھا ہے کہ اسد بن الفرات اس کتاب کو یعنی اپنے سوالات اور ابن القاسم کے جوابات کے مجموعہ کو لیکر قیروان پہنچے، وہاں ان کے شاگرد مالکی مذہب کے مشہور عالم سحنون ہوئے تعلیم کے ساتھ اس کتاب کو بھی لکھا۔

کتبہا عنہ سحنون — سحنون نے اسد سے یہ کتاب بھی نقل کی۔

ابن خلکان کا بیان ہے کہ مغرب میں اس وقت تک اس مجموعہ کا نام بجائے " المدونہ " کے اسد بن الفرات کی نسبت سے " الاسدیہ " ہی تھا مگر بعد کو سحنون خود ابن القاسم کی خدمت میں مصر آئے اس کے بعد ابن خلکان نے جو بات لکھی ہے اسی کو مجھے پیش کرنا مقصود ہے وہ لکھتے ہیں کہ سحنون نے ابن القاسم کے پاس پہنچکر

عرضہا واصلح فیہا مسائل۔ [۱] — سحنون نے (اسد بن فرات) کے نسخہ کو ابن القاسم پر پیش کیا اور چند مسائل کو درست کیا۔

---

[۱] ابن خلکان ج ۱ ص ۲۹۲

اسد جن کا علم دو آتشہ تھا (یعنی ابن القاسم اور امام محمد دونوں کے شاگرد تھے اور اس لئے فقہ مالکی وفقہ حنفی دونوں کے عالم تھے) ان کے متعلق یہ خیال کرنا کہ اس کتاب میں ان سے علمی غلطیاں سرزد ہوئی تھیں، جن کی اصلاح سحنون نے ابن القاسم سے کرائی، ذرا مشکل ہے بظاہر قیاس میں یہ بات آتی ہے کہ اسد سوال ہی کی حد تک نہیں بلکہ جوابوں میں بھی حنفی خیالات سے متاثر تھے اور اسی تاثر نے ان کی کتاب کو قابلِ اصلاح بنا دیا تھا، اور یہ روایت تو قاضی عیاض وغیرہ کے حوالہ سے ابن خلکان نے نقل کی ہے۔ اس کے ساتھ، مشہور نحوی متن کافیہ کے مصنف علامہ ابن حاجب المالکی کے بیان کے ایک حصہ کو بھی پیش نظر رکھ لیجئے، جو ابن خلکان ہی میں مدونہ کے متعلق منقول ہے۔ یعنی سحنون اس مصحح نسخہ اور ابن القاسم کے ایک مراسلہ کے ساتھ پھر اسد بن الفرات کے پاس مغرب لوٹے۔ ابن القاسم نے اسد کو لکھا تھا۔

بقابل نسخته بنسخة سحنون	تم کو چاہئے کہ اپنے نسخہ کا سحنون کے نسخہ سے مقابلہ کرلو،
فللذی تتفق علیہ النسختان یثبت	جن باتوں پر دونوں نسخے متفق ہوجائیں، ان کو باقی رکھا
والذی یقع فیہ الاختلاف	جائے اور جن باتوں میں اختلاف نظر آئے تو تم کو چاہئے
فالرجوع الی نسخة سحنون	کہ سحنون کے نسخہ کی طرف رجوع کرو اور ابن الفرات
ویمحی عن نسختہ ابن الفرات	کے نسخہ سے وہ باتیں حذف کردی جائیں کیونکہ صحیح
فہذہ ہی الصحیحة۔	یہی نسخہ یعنی سحنون والا ہے۔

لیکن اسد نے ابن القاسم کے اس حکم کی تعمیل نہیں کی۔ ابنِ حاجب نے جس سے یہ واقعہ سنا تھا اس نے عدم تعمیل کی وجہ یہ بتائی ہے کہ اسد نے اسے اپنی توہین خیال کیا کہ شاگرد (سحنون) کی شاگردی قبول کریں، لیکن میں اسد جیسے عالم کے متعلق علمی تصحیح کی راہ میں ایسی چھوٹی ادنیٰ بات ماننے کے لئے تیار نہیں ہوں بلکہ اصل واقعہ وہی معلوم ہوتا ہے کہ "الاسدیہ" کے جوابات میں بھی حنفیت کی عناصر

شریک تھے، اور ان ہی کو ابن القاسم نے خارج کرایا ہوگا، اسد ان کے نکالنے پر آمادہ نہ ہوئے، قاضی عیاض کے بیان میں جو یہ جز پایا جاتا ہے کہ سحنون نے علاوہ تصحیح کے کچھ ترتیب میں بھی ردوبدل کیا تھا، اور اس کے ساتھ

احتج لبعض مسائلها بالآثار مدونہ کے بعض مسائل کی دلیل میں انھوں نے ابن وہب کے موطا من روایتہ من موطا ابن وھب وغیرہ کے ان آثار کو پیش کیا تھا جنھیں وہ روایت کرتے تھے۔

اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ بظاہر جن مسائل میں اسد نے اپنے عراقی اساتذہ کی رائے کو ترجیح دی ہوگی ان کو خارج کرکے مالکی نقطۂ نظر کی آثار و احادیث سے تائید فراہم کی گئی ہوگی۔

افسوس ہے کہ اسد بیچارے زیادۃ اللہ بن الاغلب کے حکم سے یورپ کے مشہور جزیرہ سسلی کے جہاد میں چلے گئے اور سسلی کے جزیرہ سرقوسہ کا محاصرہ کئے ہوئے تھے کہ ان کی اجل آگئی، اور آج تک اس یوروپین جزیرہ کے ایک شہر بلرم میں وہ مدفون ہیں، کاش اگر یہ جہادی مہم پیش نہ آجاتی تو اسد کی یہ کتاب جو میرے خیال کے حساب سے مالکی اور حنفی فقہ کی سنگم تھی، "اسلامی قانون" کے سلسلہ کی ایک عجیب کتاب ہوتی، فوج میں شریک ہوجانے کے بعد علم کی دنیا سے وہ الگ ہوگئے اور مغرب کا علمی میدان سحنون کے ہاتھ آگیا، سحنون اور ان کے ماننے والوں نے "الاسدیہ" کو بہت بدنام کیا، حتیٰ کہ لوگوں نے یہ بھی مشہور کر دیا کہ اسد نے ابن القاسم کے حکم کی جو تعمیل نہیں کی تھی اس کی خبر جب ابن القاسم کو ملی تو انھوں نے بددعا کی مگر میرے خیال میں "الاسدیہ" کے متعلق ابن خلکان نے جو یہ لکھا ہے کہ

فھجرہ الناس لذلك وھو الان مھجور۔ اس لئے لوگوں نے اس کو چھوڑ دیا اور آج تک وہ اسی طرح متروک ہے۔

اس کی بڑی وجہ وہی تھی کہ اس میں مالکی اساتذہ کی رایوں کے ساتھ ابن الفرات نے اپنے عراقی استادوں کی چیزیں بھی درج کی تھیں اور اسی چیز نے اس کو مغرب میں مقبول ہونے نہ دیا۔

تاہم کچھ بھی ہو مصر میں ابن الفرات سے پہلے حنفیت اگر پہنچی تھی تو قاضیوں کے ذریعہ سے لیکن علماء کے حلقوں میں امام ابوحنیفہؒ کے مکتب خیال کے علمی نقاط نظر اور کتابوں کے پہنچانے کا کام سچ پوچھئے، تو اسد بن الفرات ہی نے انجام دیا۔ ابتداً مجھے جو کچھ کہنا ہے، چونکہ اسد کے اس کام کو بھی اس میں دخل ہے اس لئے ان کے اور ان کی کتاب کے متعلق مجھے ذرا تفصیل سے کام لینا پڑا، گویا علمی حیثیت سے مصر میں حنفی فقہ کا داخلہ پہلی دفعہ، اسد کے واسطہ سے ہوا، اور اب اس ملک کی حالت فقہی مکاتب خیال کے لحاظ سے یہ ہوگئی، کہ امام مالک کے شاگردوں کا تو مصر پر ابتدا ہی سے قبضہ تھا، مالکیوں کے بعد امام شافعیؒ اور ان کے تلامذہ کا دور آیا، اسی زمانہ میں اسد بن الفرات نے حنفیت کو بھی علمی رنگ میں مصر اور مصر کے علماء سے روشناس کرادیا۔

مصر میں شافعیت کا زور مصر اسی حال میں تھا کہ دوسری صدی کے اختتام پر یکایک کل دس پندرہ سال کے عرصہ میں امام مالک کے جتنے بڑے بڑے شاگرد تھے یکے بعد دیگرے تھوڑے وقفہ کے ساتھ دنیا سے اٹھتے چلے گئے، سب سے پہلے ابن القاسم[1] المتوفی ۱۹۱ھ، ان کے بعد ابن وہب[2] المتوفی ۱۹۷ھ ان کے بعد اشہب[3] المتوفی ۲۰۴ھ، ان کے بعد عبداللہ[4] بن الحکم المتوفی ۲۱۴ھ گویا مصر میں جن ستونوں پر امام مالک کے علم کا ایوان قائم تھا، چند ہی سالوں میں ایک ایک کرکے گر گیا، اور اتفاق دیکھئے کہ ان ہی چند سالوں کے اندر حضرت امام شافعیؒ بھی رحلت فرما گئے، ان کی وفات ۲۰۴ھ میں اسی سال ہوئی جس سال اشہب کا انتقال ہوا، اور یہی وہ اتفاق تھا جس نے مصر میں امام مالکؒ کے شاگردوں کی جگہ

---

[1] ابن القاسم کا ذکر متعدد بار آچکا، سحنون مغرب میں اور اصبغ مصر میں ان ہی کے مالکی خلفاء تھے۔ [2] ابن وہب کی حیثیت فقہ مالکی میں وہی ہے جو حنفی میں قاضی ابو یوسف کی ہے، امام مالکؒ کے اجلہ اصحاب میں تھے "الفقیہ" کا لفظ امام مالکؒ ان کے سوا کسی کو نہیں کہتے تھے، فقہ کے ساتھ حدیث کے بھی امام تھے۔ ایک لاکھ حدیثیں روایت کیں، قیامت کے مصائب پر ایک کتاب لکھی تھی، یہی کتاب ان کے سامنے پڑھی جارہی تھی، چیخ کر بیہوش ہوگئے، پھر وفات تک کچھ نہ بولے۔
[3] اشہب کا حال گذر چکا۔ [4] عبداللہ مصر میں امام مالک کے آخری شاگرد تھے۔

امام شافعیؒ کے تلامذہ کے لئے میدان خالی کردیا۔ خصوصاً امام شافعیؒ کے جن شاگردوں کا میں پہلے تذکرہ کرآیا ہوں، یعنی البویطی، ابن ربیع المؤذن، المزنی، حرملہ، اب مصر میں ان بزرگوں کا طوطی بولنے لگا، اور مالکیت کے مقابلہ میں شافعیت کا جھنڈا زیادہ بلندی پر اڑنے لگا، جس کے مختلف اسباب تھے، سب سے بڑی وجہ تو ان بزرگوں کی ذاتی خصوصیتیں تھیں، میرے لئے یہ تفصیل کا موقعہ نہیں ہے، لیکن البویطی کی داستان ثبات واستقلال سے تاریخیں معمور ہیں، خلقِ قرآن کے مسلہ میں ان پر کیا کیا مظالم نہیں توڑے گئے، پابزنجیر مصر سے عراق لائے گئے اور قیدخانہ میں وفات پائی، ہر جمعہ کو نہا دھو کر جیل کے دروازہ پر آتے، جیلر پوچھتا کہاں چلے، فرماتے "نودی للصلوٰۃ" کا حکم ہوا ہے وہ واپس کردیتا، آسمان کی طرف سر اٹھا کر فرماتے۔

اللھم انک تعلم انی قد اجبت داعیک فمنعونی۔ [۵۱] — پروردگار تو جانتا ہے کہ تیرے پکارنے والے کی آواز کو قبول کرکے چل پڑا، لیکن یہ لوگ اب مجھے روکتے ہیں۔

یہی حال امام شافعی کے دوسرے شاگرد ابن ربیع کا تھا، باوجود اس علمی جلالت قدر کے ساری عمر جامع فسطاط کی موذنی میں گذاردی اور اس لئے المؤذن کے نام سے ابتک مشہور ہیں، اور امام مزنی تو مزنی ہی تھے، علم کا حال یہ ہے کہ ابن سریج جن کا ذکر گذرچکا ان کی کتاب "مختصر" کے متعلق فرماتے تھے۔

یخرج مختصر المزنی من الدنیا عذراء لم یفتض۔ [۵۲] — المزنی کی مختصر دنیا سے کنواری ہی چلے جائے گی جس کی دوشیزگی کا ازالہ کسی سے نہ ہوسکا۔

تقوی کا یہ حال تھا کہ گرمیوں میں بھی تانبے کے پیالہ میں پانی پیا کرتے تھے، مٹی کے آبخوروں سے پرہیز تھا، جب وجہ پوچھی گئی تو فرمایا

بلغنی انھم یستعملون السرجین — مجھے معلوم ہوا کہ کمہار کوزوں کے بنانے میں اُپلے استعمال

---

[۵۱] ابن خلکان ج ۲ ص ۲۴۷۔ [۵۲] ابن خلکان ج ۱ ص ۷۱۔

فی الکیزان والنار لا تطہرھا[1] کرتے ہیں اور آگ ان کو پاک نہیں کرتی۔

ادھر تو امام شافعیؒ کے شاگردوں کا یہ حال تھا اور دوسری طرف امام مالک کے تلامذہ کی وفات پھر ان مالکی ائمہ نے اپنے بعد مصر میں اولاً اپنی جیسی ہستیاں نہیں چھوڑیں، ایک دو تھے بھی تو مصر والوں پر ان کا مختلف وجوہ سے چنداں اثر نہ تھا، ان میں سب سے ممتاز اصبغ ہیں جن میں واقعہ یہ ہے کہ ابن وہب اور ابن القاسم امام مالک کے ان دونوں شاگردوں نے اپنا سارا علمی سرمایہ منتقل کردیا تھا اور اسی لئے مالکیوں میں ان کا علمی مقام بہت بلند ہے لیکن ایک تو بیچارے کا تعلق شاید کسی ادنیٰ خاندان سے تھا، مصر کے والی نے ایک دفعہ شہر کے معززین کو اس لئے جمع کیا کہ کسی کو قاضی منتخب کریں، بعضوں نے اصبغ کا نام لیا حالانکہ مجلس میں اصبغ بھی موجود تھے لیکن ایک مصری امیر نے آگے بڑھکر عرض کیا کہ۔

اصلح اللہ الامیر ما بال ابناء الصباغین اللہ امیر کو نیکی عطا کرے رنگریزوں اور دھوبیوں کی
والمقاصرین کرون فی المواضع اللتی لم اولاد کو کیا ہوگیا ہے کہ ان کا ذکر ایسے مقامات میں کیا
یجعل اللہ عز وجل لہا اھلا[2] جاتا ہے جن کے لئے خدا نے ان کو اہل نہیں بنایا ہے۔

اصبغ کو یہ سنکر آپے سے باہر ہوگئے اور کہنے والے سے لڑ پڑے لیکن اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مصریوں پر ان کی شخصیت کا کیا اثر تھا اور یوں بھی مورخین لکھتے ہیں کہ

کان اصبغ خبیث اللسان لا یسلم اصبغ زبان کے بڑے سخت تھے ان کی زبان سے کوئی
علیہ احد انما کان لسانہ صاعقۃ[3] نہ بچ سکا زبان کیا تھی بجلی کا کڑکا تھا۔

بھلا جس کے خاندان کے متعلق لوگوں کا وہ خیال ہو اور پھر زبان بھی جن کی ایسی سخت ہو، پبلک پر ایسوں کا کیا اثر قائم ہوسکتا ہے اور وہ بھی امام شافعی کے ان پاک طینت قدوسی صفات تلامذہ کے مقابلہ میں نتیجہ یہ ہوا کہ مصر میں مالکیوں کا جتنا زور تھا، جہاں تک میرا اندازہ ہے اسی قدر ان اتفاقی واقعات کی بدولت

---

[1] ابن خلکان ج ص ۱۷۔ [2] الکندی ص ۴۴۴۔ [3] حاشیہ الکندی۔

ان کا اثر کم ہوگیا، قاضی ابن ابی اللیث کے دربار کے شاعر حسین الجمل سے اگر اس معتزلی قاضی کو خطاب کر کے کہا تھا۔

والمالکیۃ بعد ذکر شائع ۔۔ اخملتها فکانها لم تذکر

مالکیہ کو اتنی عظیم شہرت اور مقبولیت کے بعد آپ نے ایسا گمنام کیا کہ گویا اب وہ قابلِ ذکر بھی نہ رہے۔

اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ ہم جس زمانہ کا ذکر کر رہے ہیں، اس میں مالکیت پر یہ سانحہ مصر میں گذر رہا تھا، اگرچہ اس کی وجہ الجمل نے کچھ ہی بیان کی ہو مگر میرا تو خیال یہی ہے کہ گذشتہ بالا قدرتی واقعات ہی کا یہ نتیجہ تھا، اور اب مصر تھا، وہاں کے مسلمان تھے اور امام شافعی کے یہی فقید المثال، عدیم النظیر صاحبانِ علم وفضل، تقویٰ و دیانت والے تلامذہ تھے، کچھ دن کے لئے محمد بن ابی اللیث المعتزلی کی خباثتوں کی وجہ سے ان بزرگوں کو اس ملک میں شدید آزمائشوں پر خصوصاً مسئلہ خلق قرآن کی وجہ سے مبتلا ہونا پڑا جس کی طرف البویطی کے حالات میں کچھ اشارہ بھی کیا گیا ہے لیکن یہ آزمائشیں بھی۔

"قتلِ حسینؓ اصل میں مرگِ یزید ہے" بن کر رہیں

خصوصاً چند ہی دنوں کے بعد دیکھا گیا کہ المتوکل باللہ کے حکم سے یہی معتزلی مصر کے بازاروں میں گدھے پر سوار کر کے اس طرح پھرایا جا رہا ہے کہ اس کے سر بلکہ ڈاڑھی کے بال بھی مونڈ دیئے گئے ہیں اور پیٹھ پر مسلسل کوڑے لگائے جا رہے ہیں، آستین کے لہو کی اس پکار نے مصر میں سنسنی پیدا کر دی اور عوام کی ان بزرگوں سے عقیدت اور زیادہ بڑھ گئی، گویا یوں سمجھنا چاہیئے کہ اب مصر صرف شافعیوں ہی کا ہو گیا، جیسا کہ میں نے بیان کیا تھا، البویطی تو درس و تدریس میں مشغول تھے اور ربیع المؤذن کے سپرد امام شافعیؒ نے اپنی تصنیفات کی اشاعت کا کام کیا تھا، وہ اس میں مستغرق تھے، عوام و خواص میں جو سب سے زیادہ نمایاں اور امام شافعیؒ کے شاگردوں میں سب سے زیادہ سر برآوردہ تھے وہ امام المزنی

---

[1] الکندی ص ۴۵۲۔

تھے، حتیٰ کہ آج بھی اہلِ علم کے گروہ میں شافعی اور شافعیت کے ذکر کے ساتھ لوگوں کا دماغ المزنی کی طرف منتقل ہوجاتا ہے اور یہ حال تو اس ملک میں مالکیت و شافعیت کا تھا، رہی حنفیت تو جیسا کہ میں عرض کرتا چلا آرہا ہوں، اب تک مصر میں زیادہ تر احناف حکومت و قضا ہی کی راہوں سے آئے، صرف اسد بن الفرات نے ان کے علوم کو علم کے رنگ میں مصر و مغرب میں پہنچایا تھا، اور جہاں تک میرا خیال ہے اسد کی وجہ سے مصریوں کی پرانی بدگمانی کہ "حنفیت میں سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کید اور داؤ پیچ کھیلا جاتا ہے" اس میں بہت کچھ کمی ہوگئی تھی، اس طبقہ کے علمار کی کتابیں ملک میں پھیل چکی تھیں اور اہلِ علم کے مطالعہ میں رہتی تھیں، کاش کم از کم یہی حال باقی رہتا، لیکن "بدنام کنندہ نیکونامے چند" یہی معتزلی جو قاضی ہونے سے پہلے مصر میں فرقہ معتزلہ کا رکن رکین تھا اور علانیہ اپنے ان ہی معتزلی دوستوں کے ساتھ وہ اس حال میں پایا جاتا تھا کہ

معہ نفر من اخوانہ المعتزلۃ فاکل و	وہ اپنے معتزلی احباب کے ساتھ ہوتا کھاتا اور نبیذ پیتا
شرب النبیذ فکان اجودنا شربا [۵۱]	اور اتنا پیتا کہ پینے میں سب سے آگے نکل جاتا۔

اور قاضی ہونے کے بعد تو "النبیذ" کے لفظ کا پردہ بھی اس نے ہٹا دیا فسق میں اتنا دلیر ہوگیا کہ :۔

یشرب "جلابا" [۵۴] فی المسجد الجامع	"جلاب" (نامی شراب) جامع مسجد میں قضار
فی مجلس حکمہ [۵۲]	کے اجلاس میں پیتا۔

اس کے سوا اس نے الواثق باللہ کی پشت پناہی میں مسئلہ "خلق القرآن" کی آڑ لیکر جو مظالم مصر کے مالکی اور شافعی فقہار پر توڑے اس کے سننے سے تو آدمی کے رونگٹے کھڑے ہوجاتے ہیں، یونس ابن عبد الاعلی جیسے محدث جلیل کو برسوں جیل کی سزا بھگتنی پڑی [۵۳]۔ مشہور مصری صوفی بزرگ

---

[۵۱] الکندی ص ۴۳۷۔ [۵۲] الکندی ص ۴۳۷۔ [۵۴] نہایہ ابن اثیر اور قاموس دونوں میں جلاب کے معنی عرق گلاب لکھے ہیں، معلوم نہیں لائق مقالہ نگار نے جلاب کو از قسم شراب کیونکر بنا دیا۔ [۵۳] صفحہ آئندہ ۳۸ پر ملاحظہ ہو۔

حضرت ذوالنون نے بھی اس کے ہاتھوں انتہائی مصائب جھیلے، البویطی کا حال تو گذر ہی چکا، جیسا کہ ابن خلکان نے لکھا ہے ان کے واقعات میں بھی اس کا ہاتھ تھا۔

خیر یہ واقعات تو اس زمانہ میں گذر ہی رہے تھے لیکن مصیبت یہ ہوئی کہ یہ ظالم معتزلی عقیدۃً تو معتزلی تھا، لیکن جیسے زمخشری کے متعلق مشہور ہے کہ اعتقاداً معتزلی ہونے کے باوجود فروعاً حنفی تھا، بدقسمتی سے یہی حال اس ظالم وفاسق بدعقیدہ قاضی ابن ابی اللیث کا تھا، اس کے درباری شاعر الجمل نے جو مشہور قصیدہ اس کی تعریف میں لکھا ہے جس کا ایک شعر پہلے بھی نقل کر چکا ہوں اس میں ایک دوسرا شعر یہ بھی ہے۔

نحمیت قول ابی حنیفۃ تابعٍ[1] — ومحمد والیوسفی الا ذکر

وزفر القیاس اخی الحجاج الانظر

صرف یہی نہیں خود حنفی مورخین مثلاً عبد القادر مصری صاحب جواہر مضیہ نے بھی

کان فقیھا بمذھب الکوفیین[2] — ابن ابی اللیث کوفیوں کے طریق کا فقیہ تھا۔

کی تصریح کی ہے، غالباً جامع مسجد میں علانیہ برسرِ اجلاس اس کی "شراب خواری" حنفی مذہب کے مسئلہ "نبیذ" کی ممسوخ شکل تھی، ظاہر ہے کہ ابن ابی اللیث کے ان حالات نے مصر میں حنفیت اور حنفی فقہ، حنفی ائمہ کے وقار کو جو صدمہ پہنچایا اس کا کوئی اندازہ نہیں ہو سکتا، بیچارے اسد بن الفرات کی ساری کوششوں پر پانی پھر گیا، شافعیوں کا حنفیت کی طرف سے یونہی دل کب صاف

(حاشیہ صفحہ گذشتہ) متوکل کے زمانہ میں جب ابن ابی اللیث کے اور بلاکشوں کے ساتھ یونس کو بھی جیل سے رہا کیا گیا اور پوچھا گیا کہ یہ کیسا شخص ہے، بولے (ما علمت فیہ الا خیراً) کہا گیا کہ اتنے دن تک آپ کو اس نے جیل میں سڑایا تو فرمایا ام یظلمنی ھو ولکن ظلمنی من شھد علی من عفی واصلح کی کیسی عجب شان ہے۔ دیکھو الکندی ص ۴۵۵۔

[1] یعنی امام ابو حنیفہؒ جو تابعی تھے ان کی تو نے تائید کی اور امام محمدؒ کی اور یوسفی اقوال جو عام طور پر مشہور ہیں اور زفر کے اقوال کی جو بڑے قیاس کرنے والے اور صاحب نظر واحتجاج تھے۔ ۱۲ [2] ج ۲ ص ۳۹۔

تھا، اور اس واقعۂ ہائلہ نے تو امام شافعیؒ کے شاگردوں کے دلوں میں نفرت بلکہ عداوت کے جذبات تک بھڑکا دیئے تھے۔

کہا جاتا ہے ایک دن یہی شرابی قاضی اجلاس پر جب آیا تو منہ پر رومال ڈالے ہوئے تھا لوگوں نے تفتیش کی تو معلوم ہوا کہ رات مجلسِ نشاط میں بدمست ہو کر مسلمانوں کا یہ قاضی اربابِ محفل سے الجھ پڑا، اور کسی دوسرے مست نے قاضی کی خوب خبر لی، اتنا مارا کہ چہرہ سوج گیا، اسی کو رومال سے چھپائے ہے، الکندی نے لکھا ہے کہ

فتواتر بخبر انہ عربد علی شیخ کان	یہ خبر متواتر طور پر مشہور ہوئی کہ کسی شیخ سے جو اس کا شرابخواری
ینادمہ فشجہ ذالک الشیخ [1]	میں ہم محفل تھا جھگڑا شیخ نے اس کو زخمی کیا۔

مصریوں کے دل میں اس شخص کی جانب سے کتنی نفرت پیدا ہو گئی تھی، اس کا اندازہ اس واقعہ سے ہو سکتا ہے کہ جب متوکل نے اس کو قضارت سے برطرف کیا تو

وثب اهل مصر علی مجلس ابن	مصر والے ابن ابی اللیث کی مجلس (نشستگاہ) پر ٹوٹ
ابی اللیث فرموا بحصرہ وغسلوا	پڑے اور اس کی چٹائیوں کو باہر نکال کر پھینکدیا اور جہاں
موضعہ بالماء [2]	یہ چٹائیاں بچھی ہوئی تھیں اس جگہ کو پانی سے لوگوں نے دھویا

بھلا جس بدباطن، شریر فطرت انسان نے برسر دربار جامع مسجد میں اہل السنت کے علماء سے ان کی ٹوپیاں اپنے غلام سے اتروائی ہوں اور کیسی ٹوپیاں جو اس زمانہ میں بقول کندی

کان زی اهل مصر وجمال	اہل مصر کے لباس میں وہ ٹوپی داخل تھی، مصر کے شیوخ کا
شیوخھم واهل الفقہ والعدالۃ	جمال ان ہی لمبی ٹوپیوں سے تھا، ان کے اربابِ
منھم لباس القلانس الطوال [3]	عدل و کردار وہی پہنتے تھے۔

---

[1] الکندی ص ۴۶۷ - [2] الکندی ص ۲۳۵ [3] ، ص ۴۶۰ -

گویا ان کی عزت کا وہ نشان تھی، الکندی نے لکھا ہے ابن ابی اللیث کے غلام مطر اور عبد الغنی دونوں نے

ضربا رؤس الشیوخ حتی القوا — مصر کے الشیوخ کے سروں پر ضرب لگائی حتیٰ کہ ان کی

قلانسہم۔ — ٹوپیوں کو سر سے اتار کر پھینکدیں۔

اور ان مقدس "قلانس" کے ساتھ یہ سلوک کیا گیا کہ دیکھنے والوں کا بیان ہے۔

رئمت قلانس الشیوخ یومئذ فی ایدی — الشیوخ کی ان ٹوپیوں کو دیکھا گیا کہ ان دنوں لڑکے

الصبیان والرعاع یلعبون بھا۔ — اور عام بازاری لوگ ان کے ساتھ کھیلتے ہیں۔

جہانتک میرا خیال ہے، جن علماء کی یہ توہین کی گئی تھی ان میں مصر کے سب سے بڑے ہر دل عزیز امام المزنی بھی تھے، کیونکہ الکندی ہی نے یحییٰ بن عثمان کے حوالہ سے جو یہ فقرہ نقل کیا ہے کہ

لما عزل ابن ابی اللیث ترک کثیر — جب ابن ابی اللیث معزول ہوا تو بہت سے شیوخ

من الشیوخ لباس القلانس — نے ان ٹوپیوں کا پہننا ترک کر دیا جن میں ابو ابراہیم

منھم ابو ابراھیم المزنی۔ — مزنی بھی تھے۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جن "القلانس الطوال" کی یہ توہین ہو چکی تھی ان کو جن لوگوں نے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ترک کر دیا تھا، ان میں المزنی بھی تھے اور واقعہ بھی یہی ہے کہ جس لباس کی اتنی بے عزتی ہو چکی تھی کوئی باغیرت آدمی اس کا پہننا کیسے اختیار کر سکتا تھا۔ گویا ابن ابی اللیث کے ظلم کی ایک تاریخی یادگار تھی جس کو علماء نے اس کے معزول ہونے کے بعد بھی باقی رکھا۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ دور مصر پر آیا اور گذر گیا۔ لیکن اس ظالم قاضی کا انتساب جو حنفی فقہ کی طرف

ہ کہتے ہیں کہ ابن ابی اللیث کے عہد ولایت میں مصر میں شدید قحط پڑا، سارا شہر جس میں قاضی بھی تھا استسقا اور نیل کے افاضہ کے لئے باہر نکل گئے۔ ننگے سر ہو کر سب دعا مانگ رہے تھے، قاضی نے بھی اپنی ٹوپی اتار کر سامنے رکھی، کسی منچلے نے ٹوپی اُچک لی۔ اور ایک نے دوسرے پر پھینکی اور لوگوں نے خود اس کے سامنے اس کی ٹوپی سے گیند کی طرح کھیل کر دل کی بھڑاس نکالی۔ الکندی۔

تھا، اس نے مصریوں کے عوام و خواص کے دل میں امام ابوحنیفہؒ اور ان کی جماعت، ان کے مکتب خیال کی جانب سے شدید قسم کی نفرت و عداوت کا تخم بو دیا اور آئندہ یہی واقعہ آنے والے واقعات کی بنیاد بن گیا۔

قاضی بکار بن قتیبہ ہوا یہ کہ ابن ابی اللیث کی معزولی کے بعد خلیفہ متوکل کی طرف سے چند دنوں کے لئے تو مصر کے قاضی حارث بن مسکین رہے، لیکن حارث کے بعد زمانہ نے پھر ایک کروٹ لی اور مصر کے مذہبی ماحول میں ایک نئی ہل چل کا آغاز ہوا، میری مراد مشہور حنفی قاضی بکار بن قتیبہ سے ہے۔ حارث بن مسکین کے بعد ۲۴۶ھ میں خلیفہ متوکل نے مصر کی ولایتِ قضا پر آپ ہی کا تقرر کیا۔ قاضی بکار چونکہ صرف قاضی نہیں تھے بلکہ اس کے ساتھ علاوہ اپنے غیر معمولی تقوی و دیانت کے جس کی وجہ سے عموماً مورخین (من التالین لکتاب اللہ والباکین[1]) کے شاندار الفاظ میں ان کا ذکر کرتے ہیں، زبان اور قلم دونوں کے مالک تھے، ان کے تعلیمی و تدریسی ذوق کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ آخر میں احمد بن طولون حاکم مصر نے جب ان کو جیل بھیجدیا تو طلبہ علم کے شدید ہنگامے سے مجبور ہو کر ابن طولون نے قید خانہ کے ایک ہال میں ان کی تدریس کا انتظام کر دیا اور وہیں بیٹھکر یہ درس حدیث و فقہ ایک مدت تک دیتے رہے ان کا اصلی وطن بصرہ تھا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مشہور صحابی حضرت ابوبکرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اولاد میں تھے، قاضی ابویوسف اور امام زفر بن الہذیل مشہور حنفی ائمہ کے شاگرد رشید ہلال الرای جن کی کتاب الوقف حال میں مطبع دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن سے شائع ہوئی ہے، بکار کی تعلیمی زندگی کا زیادہ زمانہ انھیں کے حلقۂ درس میں گذرا تھا، جو اپنے وقت میں فقہ حنفی کا بصرہ میں سب سے بڑا اور مستند ترین علمی حلقہ تھا اور اسی لئے ان پر حنفیت غالب تھی بلکہ کہنا چاہئے کہ حنفیت میں غلو کی حد تک پہنچے ہوئے تھے، حالانکہ علاوہ ہلال الرای کے انھوں نے مشہور محدث ابوداؤد الطیالسی اور

---

[1] اللہ کی کتاب پڑھنے والوں اور رونے والوں میں تھے۔ ۱۲

یزید ابن ہارون جو بخاری کے راویوں میں ہیں ان سے بھی حدیث کی تعلیم پائی تھی، لیکن اصلی رنگ اُن کا وہی تھا جو ہلال الرای کی صحبت میں چڑھا تھا۔ یہ جس زمانہ میں مصر پہنچے ہیں اس وقت ملک میں حنفیت کے خلاف ابن ابی اللیث کی حرکتوں کی وجہ سے سخت ہیجان برپا تھا، ابن ابی اللیث کے بعد قاضی حارث بھی فقہ احناف کے ہمدردوں میں نہ تھے اگرچہ شوافع سے بھی ان کا دل صاف نہ تھا، الکندی نے لکھا ہے۔

امر الحارث باخراج اصحاب ابی حنیفہ من المسجد واصحاب الشافعی [۱] — حارث نے امام ابو حنیفہؒ کے لوگوں کو مسجد سے نکل جانے کا حکم دیا اور امام شافعی کے لوگوں کو بھی۔

مصر میں یوں ہی حنفیوں کی تعداد کیا کم تھی، لیکن گذشتہ بالا وجوہ واسباب سے تھوڑی بہت جو ان کی جماعت تھی، ان کے ساتھ حارث نے یہ سلوک کیا تھا، اور یہ تو خیر حارث کا ذاتی فعل تھا لیکن ابن ابی اللیث کی وجہ سے تو تقریباً ملک کا اکثر حصہ عوام کا ہو یا خواص کا حنفیت کے مخالف جذبات سے بھرا ہوا تھا۔

حنفی فقہ اور حنفی مجتہدات پر سخت تنقیدیں مصری علماء کا ایک طبقہ کر رہا تھا اور ان کے سرخیل مصر کے سب سے بڑے شافعی امام المزنی تھے، علاوہ اس عام رقابت کے جو عموماً احناف اور شوافع میں تھی۔ مزنی کی اس مخالفت میں ابن ابی اللیث کے اس طرزِ عمل کو بھی دخل تھا جس کا تماشہ بلکہ تجربہ علماً وعملاً مصر والوں کو ابھی چند دن پہلے ہوا تھا، قاضی بکار جس وقت یہاں قاضی ہوئے تو اس ملک کو انھوں نے اسی حال میں پایا، خصوصاً ان کی نظر جب المزنی کی کتاب "المختصر" پر پڑی تو جیسا کہ مصر کے مشہور قدیم مورخ ابن زولاق[۱] کا بیان ہے۔ تو انھوں نے دیکھا کہ مختصر میں امام ابو حنیفہ

---

[۱] الکندی کی تاریخ الولاۃ والقضاۃ کا تکملہ ابن زولاق ہی نے کیا ہے اور قاضی بکار ہی کے ترجمہ سے ان کا تکملہ شروع ہوتا ہے۔

کی تردید کی گئی ہے [۵۱] اگرچہ امام ابوحنیفہؒ پر رد کوئی نئی بات نہیں تھی، کیونکہ اس زمانہ میں علما خصوصاً محدثین کا ایک طبقہ تھا جو امام اور ان کے نظریات پر مختلف علاقوں میں تحریراً تنقیدیں کر چکا تھا، اسی زمانہ میں ابن ابی شیبہ نے اپنے "مصنف" میں "کتاب الرد علی ابی حنیفہؒ" کے نام سے ایک مستقل جزء کا اضافہ کیا تھا مگر سچی بات یہ ہے کہ یہ بیچارے سیدھے سادھے کسی محدث کی تنقید نہ تھی بلکہ اس شخص کی تھی جس کے متعلق امام شافعی یہ پیش گوئی کرکے مرے تھے کہ

لتذکرن زمانا تکون فیہ اقیس اھل زمانک [۵۲] — اس زمانہ کو یاد کروگے جب تم اپنے زمانہ کے سب سے بڑے قیاس کرنے والے ہوگے۔

اور واقعہ بھی یہی تھا کہ ابوابراہیم المزنی صرف محدث نہیں تھے بلکہ ان کی قیاسی قوت، اور استدلالی سلیقہ حنفیوں سے کچھ کم نہ تھا، آخر کوئی بات ہی تھی جب امام شافعیؒ نے علاوہ مذکورہ بالا فقرہ کے ان کی اصابتِ فکر کا اندازہ کرتے ہوئے ایک دفعہ یہ جملہ فرمایا تھا کہ

سیاتی علیہ زمان لا یفسر شیئا فیخطئہ [۵۳] — ایک دن اس پر ایسا آئے گا کہ کوئی بات ایسی بیان نہ کرے گا جس میں غلطی کی ہو۔

اور کتاب بھی ان کی وہ جو صرف ان کی تصنیفوں ہی میں نہیں بلکہ علمار شافعیہ کے لٹریچر کے شہکاروں میں تھی [۵۴] امام شافعیؒ کے جو اعتراضات حنفی نقاط نظر پر تھے ان کی تعبیر اپنی خاص قابلیت سے جو المزنی نے کی تھی وہ معمولی نہیں تھی۔ کہیں اس سے پیشتر ابن سریج الامام کا جملہ اسی "مختصر" کے متعلق نقل کر چکا ہوں۔

---

[۵۱] الجواہر المضیہ بحوالہ ابن زولاق ج ۱ ص ۱۶۹۔ [۵۲] ابن خلکان ج ص ۱۸۴۔ [۵۳] ایضاً

[۵۴] یہاں ایک خاص اصطلاح کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے، قدمار خصوصاً جس عہد کا ہم ذکر کر رہے ہیں اس زمانہ میں طریقہ یہ تھا کہ استاد اپنے خیالات کا املا کراتا تھا پھر ہر شاگرد اپنے اپنے ذوق اور استعداد کے مطابق استاد کے ان خیالات کی پرورش کرتا تھا اور عبارتوں کو بنانا کاٹنا تھا، یوں یہ کتابیں استاد اور شاگرد دونوں کی طرف منسوب ہو جاتی تھیں، امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ کی کتابیں اسی اصول کے تحت مرتب کی ہیں، لوگ امام محمد کی کتابوں کو کتب ابی حنیفہ کہتے ہیں اور کتب محمد بھی، اسی طرح مزنی، بویطی ربیع المؤذن سب کے مختصرات ان بزرگوں کی طرف بھی منسوب ہیں اور امام شافعیؒ کی طرف بھی ۱۲

جس میں انھوں نے اس کو (لم یفتض) کنواریوں میں شمار کیا ہے، قاضی بکار پر مختصر کی ان تیز و رسا تنقیدات کا جو اثر مرتب ہو سکتا تھا ظاہر ہے۔ کتاب کے دیکھنے کے ساتھ بے چین ہو گئے۔ قاضی مصر ہونے کی حیثیت سے جو مطلق العنانہ اختیارات ان کو حاصل تھے اپنے پیش رووں خصوصاً ابن ابی اللیث کے مانند اگر چاہتے تو وہ بھی وہی راہ اختیار کر سکتے تھے جو ابن ابی اللیث نے اپنے مخالفین کے مقابلہ میں اختیار کی تھی کہ کسی کے متعلق معمولی بھنک اگر اس کے کان میں پڑ جاتی تھی کہ عقیدہ میں ہمارا مخالف ہے تو آپے سے باہر ہو جاتا تھا، الکندی نے لکھا ہے کہ بیچارے ہارون بن سعید الایلی کے متعلق ابن ابی اللیث کو کسی نے خبر پہنچائی کہ کہ خلق قرآن کے مسئلہ میں تم سے ان کو اتفاق نہیں ہے، یہ سنتا تھا کہ مطر غلام کو اس فرعونی دماغ کے قاضی نے اشارہ کیا، نصر بن مرزوق کا بیان ہے کہ میں نے دیکھا ہارون بازار میں جا رہے ہیں اور

طیلسانہ تحت عضدہ وعمامتہ — ان کی طیلسان تو بغل میں ہے اور عمامہ ان کی گردن میں

فی رقبتہ ومطر غلام ابن ابی اللیث — اور ابن ابی اللیث کا غلام مطر ان کو عمامہ کے ساتھ

یسوقہ بعمامتہ (الکندی ص ۴۵۲) — پکڑے لئے جا رہا ہے۔

مگر یہ ایک معتزلی حنفی قاضی کا تجربہ تھا، اسی لئے مقابلہ میں ایک سنی حنفی قاضی بکار بن قتیبہ کو بھی دیکھئے، امام مزنی کی کتاب میں وہ اپنے واجب الاحترام امام اور ان کے تلامذہ کو اعتراضوں اور سخت تنقیدوں سے چھلنی پاتے ہیں مگر کیا کرتے ہیں، شاید مخالف کے ساتھ مخالفت کی تاریخ میں غالباً بے نظیر واقعہ ہے کہ دیانتاً وہ محسوس فرماتے ہیں کہ المزنی نے امام شافعی کے حوالہ سے اس میں اعتراضات نقل کئے ہیں اور واقعہ کے اعتبار سے ان کو معلوم تھا کہ یہ اعتراضات امام شافعی ہی کے ہیں مگر یہ بات کہ اس کا شرعی ثبوت کیا ہے دینی ذمہ داریوں کے احساس کی نزاکت کی یہ آخری حد ہے کہ اپنے دو معتبر آدمیوں کو جن میں شہادت صادقہ کے ضروری صفات پائے جاتے تھے ان کو حکم دیتے ہیں۔

اذھبا واسمعا ھذا الکتاب من ابی ابراھیم المزنی — تم دونوں جاؤ اور خود براہ راست ابو ابراہیم مزنی سے اس کتاب کو سن کر آؤ۔

اور صرف یہی نہیں کہ بس سُنکر چلے آؤ بلکہ ابن زولاق نے اس پر یہ بھی اضافہ کیا ہے کہ قاضی بکار نے فرمایا کہ جب پوری کتاب المزنی سے براہِ راست سن لو۔

فاذا فرغ منہ فقولا لہ انت سمعت — جب کتاب سے وہ فارغ ہو جائیں تب ان سے دریافت کرنا کہ

الشافعی یقول ذلک۔ — کیا آپ ہی نے امام شافعیؒ سے سُنا ہے کہ وہ یہ باتیں فرماتے تھے

قاضی بکار نے حکم دیا کہ جب وہ اس سوال کا جواب اثبات میں دے چکیں تب میرے پاس تم دونوں آؤ اور باضابطہ طور پر (فاشهدا علیہ) ان پر گواہی دو" دونوں گواہ المزنی کے پاس پہنچے۔

وسمعا من ابی ابراهیم المختصر سئلاہ انت — دونوں نے ابوابراہیم سے مختصر سُنی اور ان سے پوچھا کہ کیا آپ ہی

سمعت الشافعی یقول ذالک فقال نعم — نے امام شافعی سے یہ باتیں سنی ہیں مزنی نے کہا ہاں،

پھر ٹھیک جن الفاظ میں گواہ عدالتوں میں اپنا اظہار دیتے ہیں ان ہی الفاظ میں قاضی صاحب کے سامنے ان لوگوں نے

شهدا علی المزنی انہ سمع الشافعی یقول ذالك — دونوں نے گواہی دی المزنی پر کہ امام شافعی سے انھوں نے یہ باتیں سُنی ہیں

جب شہادت کی یہ ساری کارروائی مکمل ہوگئی تب اس وقت " قاضی بکار" نے کیا کیا؟ کیا ابن ابی اللیث المعتزلی کی طرح اپنے غلام کو آواز دی کہ المزنی کو گرفتار کر کے لے آؤ، دنیا حیرت سے سنے گی، کہ شہادت کی یہ ساری کارروائی اس حنفی سنی قاضی نے محض اس لئے کی کہ آئندہ ان کا جو ارادہ تھا اس کی تکمیل میں شرعی ذمہ داریوں سے اپنے کو بری کرلیں، جو الفاظ اس کارروائی کے بعد قاضی بکار کی زبان پر جاری ہوئے، ابن زولاق کی روایت ان کے متعلق یہ ہے کہ قاضی نے فرمایا۔

الآن استقام لنا ان نقول" قال الشافعیؒ — اب میرے لئے یہ درست ہوگا کہ میں کہوں امام شافعی نے یہ کہا ہے۔

گویا یہ سارا ساز و سامان اور یہ ساری تیاریاں صرف اس ایک حرف کی تصحیح کے لئے تھی یعنی شرعاً "قال الشافعی" کہنے کے وہ مجاز ہو جائیں، قضاء کے عہدے سے ایک ابن ابی اللیث المعتزلی نے بھی نفع اٹھایا تھا اور اسی سے قاضی بکار بھی استفادہ کرتے ہیں لیکن ایک دین کی تمام ذمہ داریوں کے توڑنے میں اور

دوسرا انہی ذمہ داریوں سے عہدہ برا ہونے ہیں۔

بہرحال اس کے بعد ان مناظرانی یا تحقیقاتی سلسلہ کی تصنیفوں کی بنیاد پڑ گئی جیسا کہ آئندہ معلوم ہو گا کہ ان کا سلسلہ پھر صدیوں تک جاری رہا، ابن زولاق کا بیان ہے کہ مذکورہ بالا اعلان کے بعد قاضی بکار نے

ردعلی الشافعی ھذا الکتاب — امام شافعی کی اس کتاب کی تردید کی۔

جہاں تک میرا علم ہے قاضی بکار کی یہ کتاب شاید اب دنیا میں موجود نہیں یا کسی کتب خانہ میں ہو، مجھے معلوم نہیں، البتہ عبدالقادر المصری صاحب طبقات نے اس کتاب کے متعلق لکھا ہے کہ قاضی بکار نے،

صنف کتابا جلیلا نقض فیہ علی الشافعی — ایک جلیل و سترگ کتاب قاضی بکار نے تصنیف کی جس میں انھوں نے امام شافعیؒ

ردہ علی ابی حنیفہ (طبقات ص ۱۶۹) — کے ان اقوال کی تنقید کی جن میں امام ابو حنیفہؒ کی تردید کی گئی تھی۔

بہرحال جیسا کہ علماء کی شان ہونی چاہیے علم کا جواب قاضی نے کوڑوں سے نہیں دیا بلکہ اس کی بھی عجیب تر یہ ہے کہ دونوں عالم حالانکہ ایک ہی شہر میں تھے، لیکن میرا خیال ہے کہ قاضی بکار چونکہ المزنی اور ان کے استاد کا رد لکھ رہے تھے اس لئے شرم و حجاب سے مدت تک المزنی سے انھوں نے ملاقات بھی نہ کی اور یہ سارے معاملات غائبانہ ہی چلتے رہے، مگر خدا کی شان قاضی بکار کی ایک شرافت کا ثبوت قدرت کو پھر فراہم کرنا تھا، اتفاق یہ پیش آیا کہ کسی مقدمہ میں بحیثیت گواہ کے المزنی کو قاضی بکار کے اجلاس میں حاضر ہونا پڑا، علامہ عبدالقادر صاحب طبقات لکھتے ہیں کہ اس وقت تک قاضی بکار

لا یعرفہ بوجھہ انما کان — براہ راست ان کے چہرے سے قاضی بکار مزنی کو نہیں پہچانتے تھے

یسمع عنہ و یتشوق لہ — صرف ان کا شہرہ سنتے تھے اور ملنے کا دل میں شوق رکھتے تھے،

لیکن باوجود اشتیاق کے وہی حجاب مانع تھا، اگر یہ نہ ہوتا تو قاضی کو بھلا اپنے شوق کے پورا کرنے میں کونسی چیز مانع آسکتی تھی، خصوصاً اس زمانہ کے قاضی کو کہ جس کو جس وقت چاہتا بلا سکتا تھا، خیر اب ہوا یہ کہ جب المزنی اجلاس میں قاضی صاحب کے سامنے آگئے، دریافت کیا جناب کا

نام کیا ہے، جواب ملا، اسمٰعیل المزنی (ابوابراہیم مزنی کی کنیت ہے، اصلی نام اسمٰعیل ہی تھا، وہی بتایا گیا) المزنی کے لفظ کا کان میں پڑنا تھا کہ قاضی بکار پر ایک عجیب حالت طاری ہوئی اور گھبرا کر دریافت کیا کہ المزنی صاحب الشافعیؒ؟ بولے جی ہاں! قاضی صاحب نے اجلاس کے گواہوں کو جو خاص طور پر شناخت کنندگی کے لئے مصر کے ہر دار القضا میں رہتے تھے ان کو آواز دی اور پوچھا کہ اُھو ھو (کیا واقعی یہ وہی المزنی ہیں) جب گواہوں نے کہا کہ جی ہاں یہ وہی المزنی ہیں تو شریف قاضی نے سر جھکا لیا اور جو کچھ انھوں نے ظاہر کیا بلا چون و چرا بغیر کسی جرح و قدح کے تسلیم کر لیا کہ ان کے علمی و دینی مقام کے وہ جوہر شناس تھے، رقابت دونوں میں صرف علمی تھی، کہا جاتا ہے کہ اس کے بعد اجلاس سے المزنی نکلے اور ان کی زبان پر یہ فقرہ جاری تھا۔

ستر الله القاضی ستر نی — الله قاضی کے عیب کو ڈھانکے (جرح نہ کرکے) اس شخص نے

القاضی ستره الله۔ — میرے عیب کو ڈھانکا، اللہ ان کے عیب کو ڈھانکے۔

مطلب یہ تھا کہ جرح میں اگر چاہتے، بری بھلی باتیں پوچھ سکتے تھے لیکن ایک شریف علم دوست مقابل کا سامنا تھا، اس سے جو توقع ہو سکتی تھی وہی اس نے کیا، غالباً اسی کا نتیجہ تھا کہ یوں تو باہم ایک دوسرے سے الگ الگ رہتے تھے لیکن جب کبھی کسی مقام پر دونوں سے مٹ بھیڑ ہو جاتی، تو المزنی بھی قاضی کے احترام میں کمی نہیں کرتے تھے، ابن خلکان نے اس سلسلہ میں ایک واقعہ درج کیا ہے امام المزنی کی شرافت کا چونکہ اس سے اندازہ ہوتا ہے اس لئے غالباً یہاں اس کا نقل کرنا موزوں ہوگا

واقعہ یہ پیش آیا کہ یوں تو ایک دوسرے سے حتی الوسع کنارے کنارے رہتے تھے ایک دن کسی جنازہ میں دونوں اکٹھے ہو گئے غالباً تدفین میں کچھ دیر تھی، المزنی جن کی تقریری قوت اور استدلالی مہارت کا مصر میں زور تھا، قاضی بکار کو براہِ راست ان کی زبان سے ان کی تقریروں کے سننے کا موقعہ نہ ملا تھا، خیال آیا کہ آج ذرا سنوں تو سہی کہ واقعی اس شخص کا کیا حال ہے، خود تو حجاباً براہِ راست

سوال کی ہمت نہ ہوئی، پاس میں جو آدمی اتنل نامی کھڑے تھے ان سے قاضی صاحب نے دریافت کرنے کے لئے کہا کہ حدیثوں سے "نبیذ" کی حرمت اور حلت دونوں ثابت ہیں پھر آپ لوگ (شوافع) حرمت ہی کو کیوں ترجیح دیتے ہیں۔

"نبیذ" کا بدنام مسئلہ ایسا تھا کہ حنفیوں کے خلاف عوام کے جذبات کو بآسانی ابھارا جا سکتا تھا، لیکن بجائے کسی سخت و درشت الفاظ کے المزنی نے نہایت آسانی کے ساتھ دو لفظوں میں اس کا ایسا جواب دیدیا کہ گفتگو وہیں ختم ہو گئی، قاضی بکار بھی چپ ہو گئے، جواب یہ تھا کہ اس کا تو کوئی قائل نہیں کہ اسلام سے پہلے عرب میں "نبیذ" حرام تھی اور اسلام میں حلال ہوئی بلکہ سب ہی یہ مانتے ہیں کہ اسلام سے پہلے عہد جاہلیت میں وہ حلال تھی اور یہ بھی مسلم ہے کہ اسلام نے نبیذ کے متعلق جاہلیت کے حکم میں کچھ ترمیم ضرور کی اور وہ حرمت کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے اسی لئے حرمت کی حدیثوں کو ہم ترجیح دیتے ہیں۔

قاضی ابن خلکان جو شافعی المذہب اور شافعیت میں تعصب بھی رکھتے ہیں انھوں نے المزنی کے اس جواب کو حرمت "نبیذ" کے متعلق (من الادلۃ القاطعۃ) "قطعی دلیلوں میں ہے" قرار دیا ہے حالانکہ اگر نبیذ کے حرام ہونے کی قطعی دلیل یہی ہے تو اس کی قطعیت کا دعویٰ کرنا شاید نبیذ کے جواز کی دلیل بن جائے، آخر اتنی کمزور دلیل کو قطعی قرار دینے کے یہی معنی ہو سکتے ہیں کہ فریق کے پاس یہ یا اس سے زیادہ محکم دلیل اور کوئی نہیں ہے افسوس کہ اس وقت میرے موضوع سے یہ بحث خارج ہے ورنہ اس کی قطعیت پر بہت اچھی بحث ہو سکتی ہے اور اس دلیل سے خدا جانے کتنی حلال چیزیں حرام ثابت ہو سکتی ہیں اسی لئے میرا خیال ہے کہ امام مزنی کا یہ جواب محض ایک ٹالنے اور بحث کو ختم کر دینے والا جواب تھا وہ قاضی بکار سے سن مکھ ہو کر احتراماً بحث نہیں کرنا چاہتے تھے۔ خصوصاً جب ان کے شریفانہ برتاؤ کا ان کو ایک دفعہ تجربہ ہو چکا تھا۔

(باقی آئندہ)

اصول دعوت اسلام

از جناب مولانا محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند

اسلامی نقطۂ نظر سے انسانی سعادت کا دارومدار دو چیزوں پر ہے۔ صلاح اور اصلاح یعنی خود صالح بننا اور پھر دوسروں کو صالح بنانا، یا خود کمال پیدا کرکے دوسروں کو باکمال کردینا جس کا حاصل یہ ہے کہ اسلامی تعلیمات میں محض لازمی اور ذاتی نفع پر قناعت نہیں کی گئی بلکہ اس کو متعدی بنایا گیا ہے چنانچہ قرآن و سنت کی متعدد آیات وروایات اس پر شاہد ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے۔

پھر اس صلاح یا کمال بننے کی بنیاد بھی دو ہی چیزوں پر ہے، علم نافع اور خلق عادل، علم تو راستہ دکھلاتا ہے اور اخلاق کی طاقت اس پر چلاتی ہے جس سے صلاح کی منزل مقصود سامنے آجاتی ہے اگر علم نہ ہو تو راہِ حق ہی نہیں کھل سکتی کہ چلنے کی نوبت آئے اور اگر اخلاق میں اعتدال نہ پیدا ہو جو عمل کی مخفی طاقت ہے تو اس کھلی راہ پر چلنے کی کوئی صورت نہیں ہوسکتی، پس علم محض راہ ہے اور خلق محض رہروی کی طاقت اور ظاہر ہے کہ نہ محض راہ سے منزلِ مقصود آتی ہے نہ مطلقاً رفتار سے۔ بلکہ راہ اور رفتار کے اجتماع ہی میں وصول بمنزل کا راز پنہاں ہے اس سے واضح ہوگیا کہ صلاح کی حقیقت تحصیل علم اور تعدیل اخلاق ہے اسی سے اصلاح کی حقیقت بھی نمایاں ہوجاتی ہے کہ وہ دوسروں کو صحیح علم پہنچانا اور ان کی اخلاقی حالت درست کرنا ہے، علم پہنچانے کو تعلیم اور تعدیل اخلاق کو تربیت کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اس لئے اصلاح کی تمام حقیقت تعلیم و تربیت نکل آتی ہے۔

پھر اصلاحِ نفس کے حصول کا ذریعہ تو راہ علم واخلاق میں مجاہدہ و ریاضت ہے اور اصلاحِ غیر کا

ذریعہ دعوت وارشاد اور تبلیغ وموعظت ہے اس لئے تکمیلِ سعادت کے معنی بھی واضح ہوگئے کہ خود عالم باعمل بن کر دوسروں کو دعوت وتبلیغ کے ذریعہ سے عالم وعامل بنایا جائے، پس انسان صلاح ورشد کے کتنے ہی اعلیٰ مقام پر کیوں نہ پہنچ جائے لیکن جب تک وہ اپنی استطاعت کے مطابق یہ صلاح ورشد اپنے بھائیوں تک پہنچانے کا اہتمام نہ کرے اس وقت تک وہ اپنا ذمہ بری نہیں کرسکتا۔

یہی وجہ ہے کہ شریعتِ اسلام نے جہاں اپنے پیروؤں کو خود ان کی ذاتی تہذیب وشائستگی کے لئے علم واخلاق اور اعتقادات واعمال کے ایک جامع پروگرام پر کاربند رہنے کا حکم دیا ہے وہیں اُن کے لئے اس پروگرام کی تبلیغ ودعوت اور ارشاد وتلقین کا حکم محکم بھی صادر فرمایا ہے تاکہ ایک کے ذریعہ دوسرا مہذب اور شائستہ بن سکے۔

پس اگر اعتقاد توحید ورسالۃ اور عام عبادت وریاضت نماز، روزہ، حج، جہاد، اور احسان وصلہ وغیرہ اس وجہ سے فرض ہیں کہ قرآن وحدیث نے ان کا امر صریح کیا ہے تو دعوت وارشاد اور تبلیغ وموعظت بھی اسی لئے فرض قطعی ہے کہ کتاب وسنت ہی نے اس کا صریح اور غیر مشتبہ حکم دیا ہے جس کے بارہ میں کتنی ہی آیات وروایات وارد ہوئی ہیں، ان بیسیوں نصوص میں سے آیتِ ذیل کا انتخاب اس لئے کیا گیا ہے کہ اس میں دعوت الی اللہ کے حکم قطعی کے ساتھ حسبِ فہم احقر اس منصبِ دعوت کے آداب وشروط اور بنیادی دستور العمل پر بھی اصولی حیثیت سے ایک گہری اور جامع روشنی ڈالی گئی ہے جو اس وقت ان مختصر اوراق کا موضوعِ بحث اور مقصود بیان ہے۔

آغاز مقصد

اصلاح خلق

آیت دعوت کے پروگرام کی اجمالی تعیین	ادع الی سبیل ربك بالحکمۃ والموعظۃ الحسنۃ وجادلھم	آپ اپنے رب کی راہ کی طرف علم کی باتوں اور اچھی نصیحتوں کے ذریعہ سے بلائیے اور ان کے ساتھ اچھے

بالتی ھی احسن ان ربک ھو اعلم بمن ضل عن سبیلہ طریقہ سے بحث کیجئے آپ کا رب اس شخص کو بھی خوب جانتا
وھو اعلم بالمھتدین وان عاقبتم فعاقبوا ہے جو اس کے راستہ سے گم ہوا اور دہی راہ پر چلنے والوں کو
بمثل ما عوقبتم بہ ولئن صبرتم لھو خیر للصّٰبرین بھی خوب جانتاہے اور مخالفوں کے جواب میں سختی کرو تو
واصبر وما صبرک الا باللہ ولا تحزن علیھم چاہئے کہ ویسی ہی اور اتنی ہی کرو جیسی تمہارے ساتھ کی گئی
ولا تک فی ضیق مما یمکرون ان اللہ مع الذین ہے اور اگر تم نے صبر کیا (یعنی جھیل گئے اور سختی کا جواب سختی
اتقوا والذین ھم محسنون (رہ سورہ نحل) - سے نہیں دیا) تو بلاشبہ صبر کرنیوالوں کیلئے صبر ہی بہتر ہے،

ارکانِ بحث | اس آیت میں اولاً حضرت سید الداعین صلی اللہ علیہ وسلم کو اور ثانیاً امت کے عام منصب یافتگان دعوت و تبلیغ کو دعوت الی اللہ کا حکم دیا گیا ہے، یہ فعل دعوت الی اللہ جو صیغۂ اُدع سے مفہوم ہو رہا ہے چونکہ متعدی فعل ہے اس لئے اُسے سب سے پہلے تو فاعل کی ضرورت ہے جسے داعی کہا جائیگا پھر مفعول کی جسے مدعو کہیں گے اور پھر اس چیز کی جس کی طرف دعوت دی جائے جسے مدعو الیہ سے یاد کیا جائیگا، اس طرح اس صیغہ اُدع سے چار مقام پیدا ہو جاتے ہیں جن کی تشریح سے ہی فی الحقیقت منصب دعوت و ارشاد کی تشریح ہو سکتی ہے۔ دعوت، داعی، مدعو، مدعو الیہ، دعوت کا کلمہ ادع سے نکلتا ہے تو ظاہر ہے کہ اُدع فعل ہے اور ہر فعل کے لئے ایک مادہ ضروری ہے جس سے وہ مشتق ہو اور بنایا جائے، ظاہر ہے کہ فعل اُدع کا یہ مادہ دعوت ہی ہے جس سے یہ صیغہ بنا ہے پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ فعل ہو اور اس کا مادہ اس میں نہ ہو کہ فعل تو اس مادہ کی محض ایک صورت ہوتا ہے۔ اگر مادہ نہ ہو تو صورت کس چیز پہ کھینچی جائے اس لئے کلمۂ اُدع سے دعوۃ کا نکلنا محض فنی قواعد ہی پر مبنی نہیں بلکہ عقلاً بھی ضروری ہے اور جب فعل دعوت آیت کی عبارت سے ثابت ہے تو داعی، مدعو، مدعو الیہ کا ثبوت قدرتی طور پر خود بخود ہو جاتا ہے کہ کوئی دعوت بغیر اپنے مخاطب مدعو کے داعی نہیں کہلایا جا سکتا اور پھر کوئی داعی اور مدعو بغیر اس شئے دعوت کردہ کے داعی مدعو نہیں ہو سکتے جس کی وجہ سے وہ داعی مدعو بنے ہیں اس لئے یہ چاروں مقامات جن پر ہمیں بحث کرنی ہے

نصِ آیت ہی سے صاف طور پر نمایاں ہو جاتے ہیں۔

ان چارگانہ عنوانات کے چار مصداق نصِ آیت سے

پھر چونکہ اس فعل دعوت الی اللہ کا خطاب حق تعالیٰ کی طرف سے اولاً حضور کو ہے اس لئے بدلیل تخاطب اس دعوت کے داعی اول بنصِ آیت حضور ہوں گے اور پھر امت کے تمام وہ منصبداران دعوت و تبلیغ جو آپ کے اس نقشِ قدم پر چل رہے ہوں پس اب اس فعل دعوت کے داعی نص آیت سے ہی متعین ہو گئے۔

ادہر جبکہ آپ کی دعوت کسی قوم و ملت کے لئے خاص نہیں بلکہ بفحوائے اِنِّی رَسُوْلُ اللّٰہِ اِلَیْکُمْ جمیعًا سارے عالم کے لئے عام ہے اور اسی لئے اس بارہ میں آیت مطلق ہے کسی خاص قوم و ملک سے مقید نہیں کہ اسی کو دعوت دی جائے اسی لئے مدعو ساری امتیں ہوں گی اور وہ سب بلحاظ دعوتِ عامہ آپ ہی کی امت کہلائیں گی، اس لئے اصطلاحی الفاظ میں دورۂ محمدی کی تمام اقوام و ملل کے مجموعہ کو امت دعوت کہا جاتا ہے، گو بظاہر اس مفعول (یعنی عام مدعوین) کا عبارت آیت میں کوئی تذکرہ نہیں لیکن اگر قواعد عربیت سے غور کیا جائے تو یہ تذکرہ نہ ہونا ہی ان مدعوین کا سب سے بڑھکر تذکرہ ہے کیونکہ جب مفعول میں کوئی تخصیص پیشِ نظر نہیں ہوتی بلکہ تعمیم اور اطلاق عام ملحوظ ہوتا ہے تو مفعول کو لفظوں میں ذکر نہیں کرتے پس جبکہ یہاں دعوت کا ذکر کر کے مدعو کا ذکر چھوڑ دیا گیا تو عربی قواعد کے مطابق یہ اس کی دلیل ہے کہ اس دعوت کا مدعو کوئی خاص فرد یا قوم نہیں بلکہ ہر وہ فرد بشر ہے جس میں خطاب کو سمجھنے کا مادہ موجود ہے اس لئے مدعو کے دائرہ میں تمام اقوامِ عالم کا متعین ہونا بھی اسی آیت سے ثابت ہو گیا۔

ادہر اس پروگرام کی تعیین بھی جس کی طرف دعوت دی جائے یعنی مدعو الیہ صراحتہً الفاظ آیت سے ہو رہی ہے کہ وہ "سبیل رب" ہے۔

بہر حال یہ چاروں مقامات دعوت، داعی، مدعو، مدعو الیہ اور پھر ان چاروں کے مصداق جو یہاں مراد ہیں نصِ آیت ہی میں مذکور اور اس سے ثابت شدہ نکلتے ہیں فرق ہے تو یہ کہ دعوۃ و داعی، اور

مدعوالیہ کا تذکرہ تفصیلی اور تعین کے ساتھ ہے اور مدعوین یعنی اقوام وملل کا ذکر محض اجمالی اور کلی طور پر کیا گیا ہے جس کی بڑی وجہ یہ نظر آتی ہے کہ اس آیتِ دعوت کا مقصودِ اصلی مدعوین کی اصلاح وہدایت ہے اور اس ہدایت واصلاح کا دارومدار درحقیقت دعوت کی خوبی، داعی کی قابلیت اور پروگرام کی مقبولیت پر ہے یعنی پروگرام جاذب توجہ ہو جو مدعو کو اپنی طرف کھینچ لے، دعوت دل آویز ڈھنگ سے ہو کہ مدعو کو جانے نہ دے، داعی کا کیرکٹر معیاری ہو جو مدعو پر اثر ڈال سکے اس لئے اگر فی الحقیقت ضرورت تھی تو زیادہ تر انہی تین چیزوں کے آداب واوصاف کی تفصیل کی تھی تاکہ مدعو کو کامل ہدایت حاصل ہو جائے۔ مدعو کوئی خاص فرد یا طبقہ معین ہی نہ تھا کہ اس کی تعیین و تفصیل کی ضرورت پڑتی پس حق تعالیٰ نے مدعوین ہی کی مصلحت سے (جو اس آیت کا اصل مقصد ہے) آیت میں دعوتی پروگرام، پھر دعوت الی اللہ کے انواع واقسام اور اس کے رنگ ڈھنگ اور پھر دعوت دہندوں کے مخصوص احوال واصاف پر خصوصی اور گہری روشنی ڈالی ہے اور ذیلی طور پر مدعوین کے خاص اوصاف بھی ثابت فرمادیئے ہیں جس کا اجمالی خاکہ یہ ہے کہ

(۱) دعوتی پروگرام کی خوبی یہ ہے کہ اس میں مدعوین تک پہنچنے کی صلاحیت ہو۔

(۲) دعوت کی خوبی یہ ہے کہ وہ مدعو اور مخاطب کے مناسب حال ہو۔

(۳) داعی کی خوبی یہ ہے کہ اس کا علمی اور اخلاقی معیار بلند ہو۔

(۴) مدعو کی خوبی یہ ہے کہ اس میں قبول حق کا جذبہ موجزن ہو۔

انہی چہارگانہ مقاصد کی تفصیلات پورے مالہ وما علیہ کے ساتھ اس آیت دعوت میں فرمائی گئی ہیں ہم ذیل میں انھیں کی تفصیل کرتے ہیں۔

دعوتی پروگرام

(۱) تشریعیت | دعوتی پروگرام کے سلسلہ میں جس کی طرف لوگوں کو بلایا جائے پہلے یہ سمجھ لینا چاہئے کہ وہ مخاطب کے حق میں کوئی طبعی اور ذاتی چیز نہ ہو بلکہ ایک بیرونی اور القائی چیز ہو جسے تبلیغ کے ذریعہ اس میں اُتارا جائے ورنہ

اگر وہ چیز مخاطب کے جذر طبیعت میں پہلے ہی موجود ہے تو تبلیغ و دعوت کی حاجت ہی باقی نہیں رہتی کہ یہ تحصیل حاصل ہوگی۔

اس اصول کے ماتحت طبیعات دائرہِ تبلیغ سے خارج ہو جاتے ہیں کہ ان کی طرف رہنمائی انسان کی پیدائشی طبیعت خود بخود کرتی ہے خواہ کوئی ہادی آئے یا نہ آئے، مثلاً کھانا پینا، سونا جاگنا، رغبت و نفرت رونا، ہنسنا، بولنا چالنا، چلنا پھرنا، وغیرہ انسان کے ایسے طبعیاتی امور ہیں جو بہ تقاضائے طبع اس سے سرزد ہوتے ہیں اور پیدا ہوتے ہی ایک انسان کا بچہ یہ ساری چیزیں اپنے طبعی داعیہ سے خود بخود کرنے لگتا ہے گویا سیکھا سکھایا پیدا ہوتا ہے اس لئے ان امور میں اُسے نہ کسی معلم کی حاجت ہے نہ داعی و مبلغ کی۔

اسی طرح عقلیات کے سلسلہ میں بھی تبلیغ و دعوت کی ضرورت نہیں ہو سکتی کہ عقل تھوڑی ہو یا بہت ہر انسان میں موجود ہے اور ہر ایک انسان جب تک کہ وہ دیوانہ نہیں ہے بغیر کسی معلم عقل کے خود بخود اپنے دماغ پر بوجھ ڈالکر عقل ہی کی کہتا ہے اور عقل ہی کی بات باور کرتا ہے نیز عقلی اختراعات میں عقل ہی کے دباؤ سے بقدر بساط حصہ لینے کی کوشش بھی کرتا ہے اسی لئے عقلیات میں تقلید نہیں، ہر شخص کو رائے زنی کا حق ہے، پھر اگر بڑی عقل والے کم عقل کے کلام کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھتے اور اپنا کوئی نقصان اس میں محسوس نہیں کرتے تو ہو سکتا ہے کہ کم عقل بھی کسی بڑی عقل والے کی خلاف ورزی میں اپنا کوئی ضرر محسوس نہ کریں کیونکہ ضرر کا تعلق احساس سے ہے کم عقل جب اس بعید ضرر کا وہ احساس ہی نہیں رکھتا جو کثیر العقل رکھتا ہے تو یہ ضرر اس کے لئے تکلیف دہ ہی نہیں بن سکتا اگر بن سکتا ہے تو اُس بڑی عقل والے کے لئے جسے اس ضرر کا احساس تھا۔

اس بنا پر عقلیات میں بھی تبلیغ کی حاجت باقی نہیں رہتی اور جبکہ محسوسات میں بھی تبلیغ کی حاجت نہیں ہے اور طبعیات اور عقلیات بھی تبلیغ سے مستغنی ہیں تو اب یہ امر واضح ہو گیا کہ تبلیغ صرف ایسے ہی مقاصد کی ہو سکتی ہے جو انسان میں دعوت تبلیغ و تلقین ہی سے پیدا ہو سکتے ہوں اور پہلے سے اس کے اندر نہ ہوں

اس کے بعد اس پر غور کرو کہ یہ بیرونی مقاصد جو انسان میں پہنچائے جائیں کہاں سے لائے جائینگے؟

ظاہر ہے کہ انسان کے سوا کسی دوسری مخلوق کے دائرہ سے لا کر تو انسان میں ڈالے ہی نہیں جاسکتے کیونکہ اس دائرہ کی سب سے برتر اور اکمل نوع تو خود انسان ہی ہے اور وہ جب خود اپنے ہی نوع کے ذاتی امور عقل طبع اور حس وغیرہ میں ایک دوسرے کا مکلف نہیں تو اپنے سے ارذل و کمتر انواع جمادات، نباتات حیوانات کی ذاتیات کا کب مکلف ہوسکتا ہے کہ یہ کم رتبہ چیزیں اُسے تبلیغ کریں اور اسے حد کمال پر پہنچائیں، نیز جو باتیں ان انواع میں موجود ہیں جیسے جمادات کی جمادیت نباتات کا نشو و نما حیوانات کا حس و شعور وہ سب انسان میں ہی موجود ہیں اور طبعی ہوکر پائی جاتی ہیں تو پھر ان کی تبلیغ کی حاجت ہی کیا ہوسکتی ہے اور وہ بھی اپنے سے ارذل و کمتر کے ذریعہ اگر پھر بھی وہ ان سے مستفید ہونے لگے تو یہ تکمیل نہ ہوگی بلکہ تنقیص ہوگی جسے تبلیغ نہیں کہہ سکتے کہ تبلیغ تکمیل کے لئے ہوتی ہے نہ کہ تنقیص کیلئے اس سے ظاہر ہے کہ تبلیغ لامحالہ ایسے ہی امور کی ہوسکتی ہے جو نہ خود انسان کے اندر ہوں نہ دوسری مخلوقات سے اس میں لائے جاسکتے ہوں گویا پوری مخلوقات ان سے خالی ہو تو قدرتی طور پر اس کے یہی معنی ہوسکتے ہیں کہ یہ تبلیغی امور انسان کے خالق کی طرف سے اس میں آسکتے ہوں جس کو دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہئے کہ مخلوق کی ذاتیات یعنی عقل و طبع اور حس کے بجائے اُسے صرف خالق کی ذاتیات یعنی علوم و کمالات معارف و حقائق اور اخلاق و صفات ربانی ہی کی تبلیغ کی جائے گی تاکہ وہ حد کمال پر پہنچایا جاسکے اب اس کا خلاصہ دو لفظوں میں یہ نکلا کہ تبلیغ نہ حسیات کی ہوسکتی ہے نہ طبعیات کی نہ وہمیات کی ہوسکتی ہے نہ عقلیات کی بلکہ صرف شرعیات کی ہوسکتی ہے جو خالق سے منقول ہوکر انسان تک پہنچیں کہ شرعیات کے سوا تمام چیزیں انسان میں قبل از تبلیغ خود بھی بہ تقاضائے طبع موجود ہوتی ہیں۔

بہر صورت تبلیغی چیز صرف علمِ الٰہی نکلا جسے علم شرعی کہا جاتا ہے اور اس لئے یہ واضح ہوگیا کہ دعوتی پروگرام کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہونی چاہئے کہ وہ خدا کی طرف سے ہو مخلوقاتی دائرہ کی چیز نہ ہو کہ مخلوق کی طرف سے جو علم و فن بھی ہوگا وہ محض طبعیاتی یا عقلیاتی دائرہ کا ہوگا جس کی تبلیغ کا انسان محتاج نہیں اسی کو دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ دعوتی پروگرام کی اولین خصوصیت تشریعیت ہونی چاہئے کہ وہ منجانب اللہ ہو منجانب خلق نہ ہو

غور کرو تو اس مدعوالیہ یعنی دعوتی پروگرام کی یہ خصوصیت اس آیتہ دعوت سے صاف نکل رہی ہے کیونکہ آیت میں مدعوالیہ کی تعیین سبیل رب کے کلمہ سے کی گئی ہے کہ خدا کے راستہ کی طرف لوگوں کو بلاؤ اور خدا کا راستہ وہی شرعیاتی ہے جو اس کے علوم و کمالات اور اخلاق پر مشتمل ہے جیسا کہ ابھی واضح ہوا، اس لئے مدعوالیہ کے سلسلہ کا ایک مقام آیتِ دعوت سے حل ہو گیا۔

(۲) بدعات سے بچاؤ | نیز جبکہ عبارت آیت میں منطوقاً امر کیا گیا کہ تبلیغ خدا کے راستہ کی کرو اور خدا کا راستہ وہی شریعت یا شرعیاتی پروگرام ہے جو اخلاق ربانی اور علمِ الٰہی پر مشتمل ہے تو اسی آیت کے مفہوم سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ غیر خدا کے راستہ کی طرف شرعیاتی دعوت مت دو اور غیر خدا کا راستہ وہی طبعیاتی یا عقلیاتی پروگرام ہے جو ہر انسان کی طبیعت سے خود بخود ابھرتا ہے جیسا کہ ثابت ہو چکا ہے اس سے واضح ہوا کہ اختراعات و محدثات اور بدعات کی تبلیغ جائز نہیں کہ وہ خدا کے راستہ کا پروگرام ہی نہیں وہ سبیل رب ہونے کی بجائے سبیل نفس یا سبیل خلق ہے جو عموماً مذہبی لوگوں کے غلو تعمق نظر اور تکلف سے پیدا ہوتا ہے۔ پس داعی اور مبلغ کو ہر مسئلہ کی تبلیغ سے پہلے اس پر غور کر لینا چاہئے کہ جس مسئلہ کی وہ تبلیغ کر رہا ہے آیا وہ شرعی ہے بھی یا نہیں؟ اور آیا شریعت کی معتبر اور مستند کتابوں میں اس کا وجود ہے یا نہیں؟ یعنی کسی مسئلہ کا محض زبان زد ہو جانا یا رواج پکڑ جانا یا مطلقاً کسی کتاب میں طبع ہو جانا اس کے شرعی ہونے کی دلیل نہیں ہو سکتی جب تک کہ ان ثقات اہلِ شریعت کی زبان و قلم سے اس کی تصدیق و تائید اور نقل و روایت نہ ہو، جن کا رات دن کا مشغلہ شرعیات کی تعلیم اور شرعی کتب میں تفکر اور ردّ وکد ہو غرض داعی الی اللہ کا کام یہ ہے کہ وہ اپنے دعوتی پروگرام کو لوگوں کے نفسانی اختراعات و جذبات یا اہل تعمق اور اربابِ غلو کے تراشیدہ رسوم اور آلائشوں سے پاک و صاف کر کے صرف اصلی اور سادہ دین پیش کرے اور خالص وحی کی تبلیغ کرے جو منقول ہو کر ہم تک پہنچی ہے کیونکہ مکمل وحی آجانے کے بعد اختراع کا کوئی موقعہ ہی باقی نہیں رہتا کہ بدعات کی تبلیغ جائز رکھی جائے بلکہ صرف اتباع کا درجہ رہ جاتا ہے۔ لہٰذا موضوع اور منکر روایات، زبان زد اسرائیلیات، من گھڑت قصے کہانیاں، ہنسی اور ٹھٹے کی باتیں جو عموماً پیشہ ور واعظوں کا پیشہ

بن گئی ہیں، سبیلِ رب کے لفظ سے سب ممنوع ٹھہر جاتی ہیں جن سے مبلغ کو احتراز کرنا ضروری ہے ورنہ وہ اسلام کی نہیں بلکہ اسلام میں سنتِ جاہلیت کی اشاعت کا مرتکب ہوگا جس سے اس کی یہ تبلیغ بجائے مفید ہونے کے مضر اور بجائے امن وسکون قائم کرنے کے فتنہ کا ذریعہ ثابت ہوگی جو مختلف قسم کے نزاعات ومجادلات اور فرقہ بندیاں پیدا کردے گی جن سے امت میں کمزوری آجانا ایک امر طبعی ہوگا جیسا کہ آج کل پیشہ ور لکچراروں اور خودغرض خطیبوں کی تبلیغی نمائشوں سے نمایاں ہو رہا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس تبلیغ کے ہونے سے اس کا نہ ہونا بہتر ہے۔ بہرحال شرعیات کی تبلیغ آیت کے منطوق سے ضروری نکلی اور غیر شرعیات کی تبلیغ اسی آیت کے مفہوم سے ممنوع ثابت ہوگئی۔

(۳) پروگرام کی بے تکلفی | نیز اسی سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ تبلیغِ مسائل میں گونہ بے تکلفی ہی ملحوظ خاطر رہنی چاہئے کیونکہ سبیلِ رب کی تبلیغ میں تو صرف نقل کی ضرورت ہوسکتی ہے جس میں کسی تکلف کی اصلاً حاجت نہیں اور غیر سبیلِ رب میں اختراع وایجاد کی ضرورت ہے جس کی بنیاد ہی تکلف پر ہے گویا بدعت تو بنانی پڑتی ہے جس کا حاصل تصنع ہے اور سنت بنی بنائی چیز ہے جس کا صرف نقل کردینا کافی ہے نہ اس میں تکلف درکار ہے نہ تصنع پس جو مبلغ حقیقتاً خدا کا راستہ دکھلائے گا اس کے مقاصد اور بیانات میں سادگی اور بے تکلفی ہوگی اور جو لوگوں کو اپنی طرف بلائے گا اسے اپنے بیانات میں یقیناً طرح طرح کے تکلفات تصنعات اور بناوٹوں کو دخل دینا پڑیگا مثلاً تقریر کے نرالے ڈھنگ اختیار کرنا، آواز میں انداز پیدا کرنا، ہیئۃ میں خاص خاص بناوٹیں دکھلانا، اسٹیج پر بنکر آنا، خاص انداز سے بولنا، تھیٹر کے سے ڈراموں کی نقلیں اُتارنا، الفاظ میں قافیہ اور سجع کی رعایت بتکلف کرنا وغیرہ وغیرہ جس سے سامعین کی توجہات اپنی طرف جذب کی جاسکتی ہوں۔ غرض اپنے کو یا اپنی بیان کو بنانا محض تصنع اور بناوٹ ہے اور اس سادگی کے منافی ہے جو سبیلِ رب کے جملہ سے نکل رہی ہے اس لئے کہ اس جملہ سے تبلیغ کے تکلف وتصنع کی نفی بھی نکلی جو آجکل کے پیشہ ور واعظوں اور خودرو لیڈروں کا طرۂ امتیاز ہے۔ قرآنِ کریم نے ایک دوسری جگہ خاص تبلیغ ہی کے سلسلہ میں اس تصنع کی کھلی نفی بھی فرمائی ہے

ارشادِ حق ہے۔

قل ما اسئلکم علیہ من (اے رسول) آپ کہدیجئے کہ میں تم سے اس قرآن کی تبلیغ پر نہ کچھ معاوضہ

اجر وما انا من المتکلفین چاہتا ہوں اور نہ میں بناوٹ کرنے والوں میں سے ہوں (اسلئے کہ) یہ

ان ھو الا ذکر قرآن تو اللہ کا ذکر ہے (اور ذکر الٰہی میں بناوٹ کی حاجت ہی نہیں۔

للعلمین ٥ وہ تو بنی بنائی چیز ہے جو اوپر سے اتار دی گئی ہے)

پروگرام کی جامعیت واجتماعیت

یہ ثابت ہو جانے کے بعد کہ دعوتی پروگرام صرف سبیل رب اور وحی ہو سکتی ہے، کہ جس میں نہ اختراع ہو نہ بدعت نہ تکلف ہو نہ تصنع، اب اس پر غور کرنا چاہئے کہ آیا اس وحی میں تبلیغ عام اور ساری اقوام میں پھیل پڑنے کی صلاحیت بھی ہے یا نہیں؟ اور آیا یہ وحی کسی خاص قوم اور خاص وطن کے لئے تو نہیں آئی؟ کیونکہ اگر کسی پروگرام میں ذاتی طور پر عمومیت اور ایک قوم سے دوسری قوم کی طرف منتقل ہو کر اجتماعی دستور العمل بننے کی صلاحیت ہی نہ ہو بلکہ وہ کسی قومیت یا وطنیت کے لئے مخصوص ہو تو ظاہر ہے کہ وہ پروگرام تبلیغی کہلایا ہی نہیں جا سکتا کہ اس کے لئے بتبلیغ ودعوت اور آداب تبلیغ کا کوئی نظام زیر غور آئے۔ قرآن کریم نے ایسے پروگراموں کی طرف بھی اشارے فرمائے ہیں جو کسی قومیت کیلئے مخصوص ہوں فرمایا گیا

ولکل قوم ھاد ہر قوم کے لئے ایک ہدایت کنندہ آیا ہے۔

ظاہر ہے کہ جب قوم قوم کے لئے الگ الگ ہادی آئے ہیں تو ہر ایک ہادی اپنی ہی قوم کی ہدایت کا ذمہ دار بھی بنکر آیا ہے جس کے صاف معنی یہی نکل سکتے ہیں کہ اس کا تبلیغی پروگرام بھی اسی کی قوم کے لئے مخصوص تھا ورنہ اُسے کسی مخصوص قوم کا ہادی نہ فرمایا جاتا۔ اور اس کی تبلیغ اسی کی قوم کے دائرہ تک محدود نہ رہتی۔ ظاہر ہے کہ ایسے قومی پروگراموں میں جن میں قومیت کی حدبندیاں قائم ہوں، تبلیغ عام کی صلاحیت اور ایک قوم سے دوسری قوم کی طرف منتقل ہونے کی قابلیت ہی نہیں ہوتی کہ اسے عمومی تبلیغ کا مسلک کہا جائے اگر ایسے مخصوص پروگراموں کو خواہ مخواہ دوسری اقوام تک پہنچانے کی کوشش بھی کی جائے گی تو وہ یقیناً بیچ

ہی میں رہ جائیں گے یعنی وہ دوسری اقوام تک تو اُن کے مناسب مزاج نہ ہونے کے سبب پہنچ نہ سکیں گے ہاں اپنی قوم سے ضرور منتقل ہو جائیں گے جس سے یہ مبلغ قوم نو پروگرام سے خالی ہو جائیگی اور دوسری قوم اس سے منتفع نہ ہوسکیگی اس لئے یہ پروگرام نہ اس قوم کا اپنا ہی رہیگا نہ دوسروں ہی کا ہوگا، نیز خود یہ قوم بھی نہ اِدہر کی رہے گی نہ اُدہر کی۔

اسلام کے سوا کوئی مذہب تبلیغی نہیں ہوسکتا

عیسائی مذہب | مثلاً حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ "میں اسرائیلی بھیڑوں کو جمع کرنے آیا ہوں" ظاہر ہے کہ اس دعوی کے بعد انجیلی پروگرام غیر اسرائیلی دنیا کے لئے پیغام ہو ہی نہیں سکتا کہ اسے ساری دنیا کا جامع مسلک کہا جائے کہ وہ محض اسرائیلی مزاج کے مطابق فقط قوم اسرائیل ہی کے لئے بھیجا گیا تھا لیکن جبکہ زر و قوت کے بل بوتہ پر اُسے عالمگیر بنانے کی لاحاصل سعی کی گئی تو نتیجہ یہ ہوا کہ پھیل کر خود اسی کا رنگ پھیکا پڑ گیا اور وہ خود اپنوں کی نگاہوں میں ہی ہلکا ہو گیا۔ چنانچہ آج زیادہ تر انھیں اقوام کو عالمگیر مذہب کی تلاش ہے جو اس قومی مذہب کو عالمگیر دیکھنا چاہتی تھیں اور آئے دن اونچی دنیا کے عیسائیوں ہی کے اعلانات کسی اجتماعی مسلک اور جامع الملل مذہب کی طلب و تلاش میں نکلتے رہتے ہیں جس سے صاف واضح ہے کہ ان کی یہ پھیکی اور بے روح عیسائیت آج محض قومیت کی شیرازہ بندی کے لئے رہ گئی ہے کسی دینی دستور العمل یا پروگرام کی حیثیت سے قائم نہیں ہے

ہندو مذہب | یا مثلاً ہندو مذہب کی نوعیت جبکہ ایک وطنی مذہب کی ہے جو دوسرے وطنوں کے لئے پیام کی حیثیت نہیں رکھتا اسی لئے اس کی تعلیمات میں دائرہ کو تنگ رکھنے اور وسیع نہ کئے جانے کی خاص کوشش کی گئی ہے، مثلاً اس کی ہدایات کی رو سے سمندر کی سیاحت یا سمندر پار جانا مذہباً ممنوع ہے آج اس کی جو کچھ بھی تاویل کی جاتی ہو مگر مسئلہ کی نوعیت ان کی صریح عبارتوں سے یہی نکلتی ہے۔ ظاہر ہے کہ جس مذہب نے اپنے پرچارکوں کو یہ تعلیم دی ہو کہ وہ ٹھیرے ہوئے پانی کی طرح اپنے وطن کے کنارہ سے باہر کی طرف جھانک بھی نہ سکیں تو اس مذہب میں پھیل پڑنے یا دوسروں سے آنکھ ملانے اور ایک وطن سے دوسرے وطن تک

منتقل ہونے کی کیا صلاحیت ہوسکتی ہے، مذہب نے جب خود مبلغین مذہب ہی میں ملک کی چہار دیواری سے باہر نکلنے کی استعداد فنا کردی ہو تو مذہب کی تبلیغی صلاحیت معلوم۔

جہاں یہ تعلیم ہو کہ ویدوں کا علم پنڈتوں کی خاص میراث ہے اُسے دوسرے گوت چھو بھی نہیں سکتے گویا جو قوم خود اپنوں کو بھی تبلیغ کرتے ہوئے ڈرتی ہو وہاں دوسری اقوام اور دوسرے وطنوں کو دعوت دینے کا سوال ہی کب پیدا ہو سکتا ہے کہ وہ مذہب تبلیغی مذہب کہلایا جا سکے؟ ۔

لامی مذہب | لامی مذہب والے یعنی تبت کے لوگ ساری خیر و برکت کا وجود تبت ہی کے پہاڑوں تک محدود مانتے ہیں اور اس سے باہر جگہ جگہ شیطانی ارواح کا تسلط سمجھتے ہیں، بزعم خود اگر وہ ان حدود سے باہر نکل جائیں تو یہ شیطانی ارواح ان میں حلول کر کے ان کی ساری خیر و برکت سلب کر ڈالیں، چنانچہ اس قوم کے لامہ نے جبکہ بلطائف الحیل اسے یورپ کے سفر پر مجبور کیا گیا، واپس آکر اخبارات کو یہی بیان دیا تھا کہ تبت سے نکلتے ہی اُسے فضائے آسمانی شیاطین سے بھری ہوئی نظر آنے لگی اور شیطانی ارواح اس میں اور اس کے سارے استعمالی سامانوں میں سرایت کرنے پر تُلے ہوئے دکھائی دینے لگے جنھیں بمشکل تمام اُس کی روحانیت نے باز رکھا، تب کہیں وہ تبت کے پہاڑوں کی برکت محفوظ رہ سکی۔

ظاہر ہے کہ ایسا تنگ مذہب جو چند پہاڑیوں کے غاروں میں محبوس ہو ساری دنیا کے جبال و بحار تک اپنی تبلیغی گونج کیسے پہنچا سکتا ہے؟ اور کس طرح دنیا کی اقوام کو مسخر کر سکتا ہے؟ کہ اسے تبلیغی مذہب کہا جائے بلکہ اسے یہ حق ہی کب پہنچتا ہے کہ وہ اس تنگ مسلک کی دنیا کو دعوت بھی دے؟ کیونکہ اس کی دعوت عام تو عالم کے لئے اسی وقت ممکن تھی کہ سارے عالم کا تبت کے پہاڑوں میں سما جانا ممکن ہوتا، اور یہ کب ممکن ہے؟

اس لئے اس قسم کے محدود وطنی یا قومی مذاہب جو مخصوص اقوام کے وطنی یا قومی مزاج کے مناسب حال کسی وقت اترے ہوں گے اقوامِ عالم کے لئے کبھی بھی دعوت عام نہیں بن سکتے اور اگر بنائے جائیں گے تو نتیجہ یہی ہوگا کہ اس پھیلاؤ کے بعد خود انہی کا رنگ پھیکا پڑ جائے گا اور وہ خود بخود معدوم ہونے لگیں گے، گویا ان کی بقاء کا

رازی اس میں مضمر ہے کہ وہ اپنی مخصوص قوم کے حلقوں اور اپنے محدود وطن کی چہار دیواریوں میں نقاب برسر پڑے رہیں ۔

یہودی مذہب | یا مثلاً اسی بنا پر یہود کو اپنے مذہب کی دعوتِ عام دینے کی کبھی جرأت نہ ہوئی، کہ وہ صرف اسرائیلی ہی افتادِ طبع کے مناسب حال تھا، یہودی اقوام پیسہ کمانے کے لئے تو دنیا کے ممالک میں جا سکتی ہیں اور اقوامِ عالم کا خون چوس سکتی ہیں لیکن مذہب کو لیکر نہیں نکل سکتیں، کیونکہ وہ خود جانتے ہیں کہ اگر یہ تنگ مذہب جس میں جنت، رحمت، انبیاء سے نسبت حتیٰ کہ خدا سے قرابت وغیرہ سب اپنے لئے مخصوص کر کے بقیہ عالم کو محروم القسمت بنا دیا گیا ہے اگر اپنی قوم سے آگے بڑھایا گیا تو اقوامِ عالم تو اس سے زندہ نہ ہوں گی ہاں وہ خود اقوام کی بھیڑ میں پامال ہو جائے گا اس لئے اسے اپنی ہی رہبانیت گاہوں میں مقفل پڑا رہنا چاہئے

بہر حال یہ رہبانیت خیز مذاہب عموماً یا وطنی حد بندیوں میں جکڑے ہوئے ہیں یا قومی بندھنوں میں بندھے ہوئے ہیں حتیٰ کہ ان کے اسماء ہی سے یہ وطنی قومی اور شخصیتوں کی حد بندیاں اور تنگیاں نمایاں ہیں، ہندو مذہب ملک کی طرف یہودی مذہب قوم کی طرف اور بدھ مت یا عیسائیت شخصیتوں کی طرف منسوب ہے اس لئے ان کے اسماء ہی ان کی عمومیت اور ہمہ گیری سے انکاری ہیں ۔ پس جبکہ خود ان کے اسم و رسم اور حقیقت و ماہیت ہی میں پھیل جانے اور تمام اقوام کے افق پر چمک کر عام روشنی پھینکنے کی صلاحیت نہ ہو تو ان کے لئے دعوت و تبلیغ کے سسٹم اور آدابِ تبلیغ کے قواعد و ضوابط یا آداب و شروط کا سوال کب پیدا ہوتا ہے کہ وہ زیرِ بحث آئے ۔

(باقی آئندہ)

فنِ تمثیل

از جناب ڈاکٹر قاضی اشتیاق حسین صاحب ایم۔اے۔پی ایچ ڈی استاذ تاریخ دلی یونیورسٹی

انسان کی فطرت کچھ ایسی واقع ہوئی ہے کہ وہ اپنے جذبات و محسوسات کی تصویر دیکھکر خوش ہوتا ہے اگر اُس افتاد کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ انسانی فطرت کا یہ پہلو خلقی نہیں ہو بلکہ تہذیب کی ترقی کا نتیجہ ہے، لیکن اس سے بھی انکار نہیں ہوسکتا کہ انسان اس سے قبل کہ وہ انسانیت کے درجہ پر پہنچے اس خصوصیت کے اساسی جذبہ سے واقف ہوچکا تھا، محاکات سے لطف اندوز ہونا اُن تمام جانوروں کی فطرت میں داخل ہے جو ابھی جادۂ ارتقا میں انسانیت سے قرنوں دور ہیں اور فردیت کی منزل میں پہنچ چکے ہیں۔ اس منزل میں محاکات محض باعثِ تفریح نہیں ہے بلکہ علم کی ابتدا بھی ہے، لیکن انسانیت کے دور میں محاکات عہدِ طفلی میں اساس علم ہے اور سنِ بلوغ، یا صحیح یہ ہوگا کہ سنِ شعور میں محاکات باعثِ تفریح ہے، محاکات فی الحقیقت دو قسم کی ہوتی ہے، شعوری اور غیر شعوری، غیر شعوری جذبۂ محاکات کا نتیجہ صحبت کے اثر اور ماحول کی حکمرانی کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے، اگرچہ بظاہر تمثیل اس غیر شعوری پہلو سے کوئی خاص تعلق نہیں رکھتی، لیکن اچھے تمثیل نگار اس کا بہت خیال رکھتے ہیں، بلکہ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ صحیح تمثیل کی پیدائش اس غیر شعوری جذبہ کے وجود کا اعتراف اور اس سے صحیح فائدہ اٹھانے کی کوشش ہے۔ مبحث کا یہ پہلو اس قدر اہم ہے کہ اس مقالہ کا بیشتر حصہ لابد اس سے متعلق ہوگا، لہذا بہتر یہ ہے کہ محاکات کی دلچسپی اور اس کی شعوری دلچسپیوں سے پہلے بحث کی جائے۔

مجرد محاکات کی دلچسپی اپنی ابتدائی اور غیر مرتب صورت میں صرف ان دماغوں کو زیادہ متوجہ

کرتی ہے جو ارتقا کی ابتدائی سیڑھیوں پر ہوں اور اس سے زیادہ محظوظ ہونے والے زیادہ تر جانور، وحشی اور بچے ہوتے ہیں۔ تربیت یافتہ دماغ بھی ماقبل تمدن کی خصوصیات سے خالی نہیں ہوتے، اس لئے یہ بھی ان غیر مرتب صورتوں سے کبھی کبھی لطف اندوز ہوتے ہیں لیکن نہ ان کا تاثر اس قدر عمیق ہوتا ہے اور نہ اس تاثر میں تواتر پایا جاتا ہے، اس کا سبب یہ ہے کہ ایک ترقی یافتہ دماغ کو محاکات محض طفلانہ یا عامیانہ حرکت سے زیادہ نہیں معلوم ہوتی، وہ اپنے ذوق کی ترقی کے ساتھ نفاست کا طالب ہوتا ہے، اسے محاکات کی سطحی صورتیں پھیکی اور بے مزہ معلوم ہوتی ہیں، محاکات کی غالباً سب سے نفیس صورت یہ ہے کہ ایک تربیت یافتہ دماغ اس میں اپنے جذبات و محسوسات کا آئینہ دیکھے، یہی وہ محاکات ہے جسے شعر کی جان کہا جاتا ہے اور یہی وہ محاکات ہے جو نہ صرف تمثیل کا سنگِ بنیاد ہے بلکہ تمام فنونِ لطیفہ کا اصل اصول ہے، شعر، خطابت نقاشی، بت تراشی، موسیقی، تمثیل، کوئی اس سے خالی نہیں، اور اس کے بغیر ان میں سے کوئی جاذب توجہ نہیں، تمثیل میں یہ محاکات کئی طرح ظاہر ہوتی ہے، سب میں نمایاں پہلو کردار نگاری ہے لیکن ایک ہوشیار تمثیل نگار ایک ایک فقرہ کو انسانی فطرت کا ترجمان بناتا ہے، تمثیل میں اس سے ادنیٰ قسم کی محاکات کا بھی خیال رکھنا پڑتا ہے اور تمثیل نگار اس کی طرف سے غافل نہیں ہو سکتا، مثلاً تمثیل ایک افسانہ ہے جسے زندہ کرکے دکھایا جاتا ہے لیکن وہ کبھی ان پہلوؤں پر اکتفا نہیں کرسکتا، یعنی محض ایک افسانہ کو تمثیل کے نہج پر پیش کرنا تمثیل نگاری کا کمال نہیں ہے، وہ دماغ جو ایک اچھا افسانہ سوچ سکتے ہیں (اور افسانہ سے میری مراد وہ افسانہ نگاری نہیں ہے جس میں قصہ کی خوبی کے علاوہ اور عناصر بھی شامل ہوتے ہیں اور جو محض کہانی اور ایک اعلیٰ افسانہ میں تفریق کی اساس ہیں) یہ ضروری نہیں ہے کہ اچھے تمثیل نگار بھی ہوں، اچھا افسانہ ایک دلچسپ واقعہ کے معنی میں تمثیل کی دلچسپی کو بڑھا دیتا ہے اور یہ خطرہ اس قدر زیادہ ہے کہ واقعہ کی دلچسپی بسا اوقات اور کوتاہیوں اور خامیوں پر پردہ ڈال دیتی ہے۔ اس لئے جن دماغوں میں تنقید کی قابلیت موجود ہوتی ہے وہ تمثیل کی عمدگی کا معیار صرف یہ قرار نہیں دیتے کہ اس میں ایک دلچسپ واقعہ کو پیش

کیا گیا ہے، البتہ چونکہ تمثیل کے مقاصد میں حظ کا عنصر نہ صرف شامل ہے بلکہ پیش پیش ہے اس لئے تمثیل نگار تمثیل کے افسانہ کو دلچسپ سے دلچسپ بنانے میں کوشاں ہوتا ہے، مگر یہ بارہا دیکھنے میں آیا ہے کہ تمثیل کی کامیابی کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کا اساسی واقعہ پیچیدہ یا دقیق ہو، اس کا انجام ممکن ہے کہ پہلے سے معلوم ہو یا اس قدر بدیہہ ہو کہ ناظرین کو صاف نظر آتا ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ اس واقعہ میں کوئی ندرت نہ ہو، بایں ہمہ نہ تمثیل کی بلندی میں فرق آتا ہے نہ اس کی دلچسپی میں کمی ہوتی ہے۔ اس کا سبب یہ ہے، کہ اس میں وہ بلند محاکات جو جذبات و محسوسات کی رونمائی کرتی ہے اعلیٰ درجہ کی ہوتی ہے۔ اس کے مقابلہ میں اگر یہ عنصر کم ہو اور تمثیل محض ایک دلچسپ واقعہ کی نقل ہو تو تربیت یافتہ دماغ کو، اپنی سطحی دلچسپی کے باوجود وہ خشک اور بے مزہ نظر آئے گی۔

محاکات کی خوبی میں یہ امر بھی شامل ہے کہ کوئی امر اس کے زور کو کم نہ کرے۔ نقاد یہ اچھی طرح سمجھتے ہیں کہ تمثیل کی بنیاد محاکات کی تکمیل پر قائم ہے، وہ ہر امر جو دماغ میں یہ خیال پیدا کرتا ہے کہ واقعہ اس طرح پیش نہیں آسکتا تھا، محاکات میں تنقیص کا باعث ہے۔ یہی سبب ہے کہ انسانی دماغ ترقی کرتے کرتے اس درجہ پر پہنچ گیا ہے کہ اسے ہر وہ عنصر جو تمثیل کو زندگی کی آئینہ داری سے علیحدہ کرتا ہے ناگوار گذرتا ہے خواہ وہ بذاتِ خود کتنا ہی خوشگوار یا دلچسپ نہ ہو، واقعہ یہ ہے کہ محاکات کا تقاضا یہ ہے کہ تمثیل کی مسلمہ وحدانیات کو برقرار رکھا جائے، یہ وحدانیات عرصہ کے تجربہ اور تمثیل کی خوبیوں کے تجزیہ کے بعد قائم ہوئی تھیں اور اگر ان کو نظر انداز کیا جائے تو اس خوبی سے کہ ناظرین کا ذہن اس طرف متوجہ نہ ہو سکے مگر محض رسمی وحدانیات کا قیام تمثیل کی خوبی کا ضامن نہیں ہو سکتا، بلکہ اس میں ایک اور وحدانیت کا شامل کرنا ضروری ہے جسے فنی وحدانیت کے نام سے موسوم کرنا مناسب ہوگا، جمالیات میں اس وحدانیت کو بڑا رتبہ حاصل ہے اس کے باوجود اس کی تعریف آسان نہیں ہے، صرف اس قدر کہا جا سکتا ہے کہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ کوئی ایسا عنصر شامل نہ ہونے پائے جو کسی طرح بھی بے آہنگی

پیدا کرتا ہو، اسی وجہ سے کہ یہ وحدانیت قائم رہے حسنِ ذوق یہ گوارا نہیں کرتا کہ تمثیل کے تسلسل میں کوئی اور فن حارج ہو، چہ جائیکہ تمثیل کے نقائص کو چھپانے یا اس کی نام نہاد دلچسپی کو بڑھانے کے لئے سہارے تلاش کئے جائیں۔

یہ چند پہلو تمثیل کے وہ ہیں جو محاکات کے ذوقی یا خطی پہلو سے تعلق رکھتے ہیں، ان پر تمثیل کی تعمیر کا انحصار ہے، یہ گویا طریقۂ تحریر کو استوار اور مستقیم بناتے ہیں اور تمثیل نگار کے ہاتھ میں اوزار کا حکم رکھتے ہیں مگر ان سے تمثیل کے مقاصد اور منہاج پر زیادہ روشنی نہیں پڑتی اس لئے کہ یہ تمثیل کے احاطہ سے باہر نکل کر تمثیل اور زندگی میں صحیح رابطہ پیدا نہیں کر سکتے۔ اس مقصد کے لئے ہمیں محاکات کے غیر شعوری پہلو کی طرف متوجہ ہونا پڑے گا اس لئے کہ اس کی قوت و تاثر کے ادراک پر ہی تمثیل کا نصب العین مقرر ہو سکتا ہے۔ غیر شعوری جذبۂ محاکات فطرت نے انسانی طبائع کی منافرتوں کو کم کرنے اور مٹانے کے لئے پیدا کیا ہے، یہ گویا انسان اور اس کے اجتماعی ماحول، فرد اور جماعت میں یگانگت پیدا کرنے کا ضامن ہے، اس کے بغیر نہ صغرسنی میں تعلیم ممکن تھی، نہ کبرسنی میں اجتماعی زندگی۔ اس جذبہ کو تقویت پہنچانے کے لئے اس سے زیادہ موثر طریقہ نہیں ہو سکتا تھا کہ زندگی کے نہایت پُراثر حوادث لے کر پیش کئے جائیں اور انھیں ترتیب اور تخئیل سے اور بھی موثر بنا دیا جائے، چونکہ انسان شعوری، اور اس سے زیادہ غیر شعوری طور پر ان افراد کی نقل کرتا ہے جن سے اُسے ہمدردی ہو، یا جن کی فوقیت کا وہ قائل ہو، اس لئے تمثیل اس کے اخلاق و عقائد پر بہت زیادہ اثر ڈالتی ہے۔

یہی سبب ہے کہ تمثیل کی ابتدا معابد میں ہوئی، اسے عبادت کا جزو سمجھا جاتا تھا، اس میں مذہبی تقدس کے افراد یا دیوتاؤں کی زندگی کا چربہ ہوتا تھا اور اب تک بعض مذاہب نہ صرف خاص مواقع پر تمثیل کے ذریعہ سے اخلاق کی درستی کی کوشش کرتے ہیں بلکہ اپنے طریقۂ عبادت میں تمثیل کے بعض اجزا کو شامل کر چکے ہیں مذہب سے قطع نظر، اخلاق کی تربیت میں تمثیل کو بہت سے متمدن ممالک میں بہت دخل حاصل ہے

اور تمثیل نگار کا درجہ کسی طرح شاعر کے منصب سے کم نہیں ہے مگر جمالیات کے پرستار معترض ہوتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جمالیات کا مقصد محض جمال کے ذریعہ سے حظ پہنچانا ہے، وعظ و تدریس سے جمالیات کا کوئی تعلق نہیں ایک محدود دائرہ کے اندر یہ درست بھی ہے، اس لئے کہ اگر تمثیل کے جمالی پہلو پر وعظ کا رنگ غالب آگیا تو اس سے فنی وحدانیت پر بہت برا اثر پڑتا ہے اور اصل میں یہی دقت ہے جو خلط مبحث پیدا کرتی ہے اور جس کی افراط کا ردِعمل فطری طور پر تفریط ہے جو اپنی تہی دستی کو چھپانے کے لئے مختلف دلاویز ناموں کے ساتھ پیش کی جاتی ہے۔ فی زمانناچونکہ اس ردعمل کا بہت زور ہے اور اُسے ایک اصول اور عقیدہ کے طور پر پیش کیا جاتا ہے اور اس کے جواز کے لئے نفسانیات کے فتوے تلاش ہوتے ہیں، لہذا ضروری ہے کہ اس رجحان کی صحیح تنقید کی طرف توجہ کی جائے۔

میں نے اس مقالہ کی ابتدا میں عرض کیا تھا کہ مجرد محاکات کی دلچسپی محض غیر تربیت یافتہ دماغوں کے لئے باعث کشش ہوتی ہے۔ تربیت یافتہ دماغ ہمیشہ اپنے تمام افعال میں ایک مقصد پیدا کرنا چاہتا ہے کم ازکم اس سے تو انکار نہیں ہوسکتا کہ اس کے نظریہ جمالیات میں ضد جمالیات کو دخل نہیں ہوسکتا، وہ دماغ جو خبث و جمال کی تفریق مٹانی چاہتے ہیں محض جدت طرازی کے غیر معتدل جذبہ کے پرستار ہیں یا پھر ان کی تنگ ظرفی جمال کی فراوانی سے تنگ آگئی ہے، بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ دنایت غالب ہو اور شرف سے نفرت پیدا کردے، لیکن یہ صورتیں فطرت انسانی کا کلیہ نہیں بلکہ مستثنیات ہیں۔ اگر فن کی بنیاد جمال پر قائم ہونی چاہئے تو یہ جمال محدود نہیں ہونا چاہئے بلکہ اس کی سرحد محض حظ و تفنن سے بڑھ کر مقصد اور منہاج تک پہنچنی چاہئے۔ جمال ناقص ہے اگر اس کا اثر بھی جمیل نہ ہو، اور اگر تمثیل جمالیات کا ایک جزو ہے تو تمثیل نگار اس کلیہ سے ناواقف ہوکر کامیاب نہیں ہوسکتا۔ اور محض فنی اعتبار سے مقصد و منہاج کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا بلکہ اس کو پیش نظر رکھنا ضروری ہوتا ہے۔ جس طرح محاکات کا یہ کمال سمجھا جاتا ہے کہ وہ جذبات و محسوسات کی آئینہ داری کرے اسی طرح اس کا یہ معیار بھی مقرر کرنا پڑے گا

کہ یہ فرد و جماعت دونوں میں ابتذال پیدا نہ کرے بلکہ انھیں شرف کی طرف مائل کرے یہ درست ہے کہ محض تفنن بھی، اگر وہ لطیف ہو قابلِ قدر ہے لیکن اگر اُس میں کوئی مقصد پیدا کر دیا جائے جو اس کی فنی یگانگت پر غالب نہ آجائے تو وہ اور بھی زیادہ قابلِ قدر ہے، یہی سبب ہے کہ اچھے تمثیل نگار محض کسی واقعہ کو تمثیل نہیں کرتے بلکہ کسی خیال کو تمثیل کے پیرایہ میں پیش کرتے ہیں اور یہ خیال بیشتر اصلاحی اور مفید ہوتا ہے، اس طرح ایک اچھا تمثیل نگار تمثیل کی خفیہ قوتوں کو سمجھ کر اور محاکات کو اساس تعلیم جان کر پوری ذمہ داری کے ساتھ اپنے فرض کو انجام دیتا ہے اس لئے کہ تمثیل نگار اجتماعی زندگی کی ذمہ داریوں سے علیحدہ نہیں ہو سکتا۔ وہ زندگی کا مطالعہ کرتا ہے اس کا خاکہ کھینچ کر پیش کرتا ہے اس کا مذاق اُڑاتا ہے، اسکی ناہمواریوں، صعوبتوں، حماقتوں پر کبھی ہنستا ہے کبھی روتا ہے، لیکن ہے وہ بھی اسی زندگی کا ایک جزو، اس اجتماعی رجحانات کے دریا پر ایک تنکا، اور اس لئے اگر وہ اپنی بینائی اور قوت کے باوجود تعمیر کی بجائے تخریب کی طرف متوجہ ہو تو اس سے زیادہ اندھا، احمق اور بنی نوع انسان کا دشمن کون ہو سکتا ہے؟ اخلاق کی گرفت سے کوئی فن نہیں نکل سکتا اور اس لئے یہ کہنا کہ اخلاق و جمالیات میں کوئی تعلق نہیں اپنے نفس اور دنیا کو فریب میں مبتلا کرنا ہے۔

تلخیص و ترجمہ

ہندوستان کا زراعتی ارتقاء

(۱۹۲۹ء سے ۱۹۳۹ء کے دوران میں)

(۲)

بہتر پیداوار کی کوششیں | اب ہم ان محرکات اور عوامل کا جائزہ لیتے ہیں جو جدید اصولِ زراعت کی تعلیم کے لئے اختیار کئے گئے۔ مستقبل میں زراعت کے ارتقاء اور کاشتکاروں کی آمدنی پر ان کا نہایت اچھا اثر پڑا۔ ۱۹۳۷ء سے ۱۹۳۸ء میں زراعتی نمائشوں اور عملی مظاہروں کی تعداد ۱۳۲،۰۰۰ تھی، اس کے مقابلہ میں پچھلے دس برسوں میں ان کا شمار ۳۷،۰۰۰ سے زیادہ نہ تھا اس سے اس محکمہ کی تدریجی ترقی کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ پچھلی نمائشوں سے یہ نمائشیں نوعیت کے اعتبار سے بھی امتیازی درجہ رکھتی تھیں ان کا اہم مقصد یہ تھا کہ جدید زاویۂ نگاہ سے زراعت کی عملی تعلیم، اس کی خرابیوں کی اصلاح کی تدبیریں اور بہتر سے بہتر پیداوار کے لئے میدانِ عمل پیدا کیا جائے۔

اس جگہ ان غیر زراعتی محکموں کی خدمات کا اعتراف بھی ضروری ہے جن کا زراعت کے ارتقاء میں بہت بڑا حصہ ہے، ان میں گرام سدھار اور امداد باہمی کی انجمنیں نمایاں حیثیت رکھتی ہیں، گرام سدھار کے کارکن، دیہاتیوں میں قدرتی کھاد کے کارآمد بنانے کے طریقوں، صحت و صفائی کے اصول اور ان کی سطح زندگی کو بلند کرنے کے لئے دوسری مفید باتوں کا پرچار کرتے ہیں، امداد باہمی کی انجمنوں کا مقصد یہ ہے کہ وہ کاشتکاروں کو بیج اور آلات کی فراہمی میں امداد دیں اگرچہ یہ امداد ابھی تک نہ ہونے کے برابر ہے۔ پیشین گوئی کرنا تو بڑی ذمہ داری کا کام ہے لیکن غالباً اب وہ وقت دور نہیں ہے جب حکومت ہند کے

تعمیری محکمے جو دیہا[illegible] کو سدھارنے میں لگے ہوئے ہیں، ایک اجتماعی کوشش سے اس اہم فرض کو ادا کریں گے۔

اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ جدید اصولِ زراعت کو عمل میں لانے سے متعدد پیداواروں کا اوسط بڑھ گیا ہے، جس کی وجہ سے کاشتکاروں کی آمدنی میں اضافہ ہوا اور وہ اپنے کنبے اور اپنے مویشیوں کے لئے قدرے بہتر غذا فراہم کرنے کے قابل ہوگئے، یہ زیادتی روئی کی پیداوار میں نمایاں طور سے نظر آتی ہے روئی کے مصارف محدود ہیں، اس کے بنڈلی ہندوستانی ملوں میں استعمال کے لئے بھیج دیئے جاتے ہیں یا انھیں ممالکِ غیر میں روانہ کر دیا جاتا ہے، اس لئے روئی کے اعداد و شمار صحیح طور سے پیش کئے جا سکتے ہیں، سنٹرل کاٹن کمیٹی کی اطلاعات سے معلوم ہوا کہ روئی کی اوسط پیداوار فی ایکڑ ۱۹۳۲ء سے ۱۹۳۷ء کے دوران میں ۱۰۸ پونڈ تھی۔ اس کے مقابلہ میں پچھلے دس برسوں میں ۹۵-۹۶ پونڈ سے زیادہ اس کا اوسط نہ تھا۔ حکومت کا تخمینہ جس کی بنیاد بڑی حد تک پچھلی پیداوار کے اوسط پر قائم تھی، ۱۹۳۸ء سے ۱۹۳۹ء میں ایک ملین گانٹھوں سے زیادہ تھا جو پیداوار کے لحاظ سے بیس فیصدی کم ثابت ہوا۔ ۱۹۲۲ء سے ۱۹۲۷ء میں حکومت نے جو تخمینہ لگایا تھا وہ بھی پیداوار کے اعتبار سے نو فی صدی کم رہا تھا، تخمینہ کی ایک سے زائد بار غلطی کی وجہ سے ۱۹۳۹ء میں پیداوار کا ایک صحیح معیار قائم کرنے کا سوال زیرِ غور تھا۔

گندم کی فصل کے لئے زراعت کے جدید اصول نہایت سودمند ثابت ہوئے اور ان کی وجہ سے پیداوار کے اوسط میں نمایاں طور سے اضافہ ہوا، گنے کی ترقی کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ ۱۹۳۷ء سے ۱۹۳۸ء میں فی ایکڑ گنے کی پیداوار سے ۱.۴ ٹن در۔ ٹن = ۲۸ من گڑ بنایا گیا تھا۔ حالانکہ یہ سال گنے کی فصل کے لئے نہایت منحوس تھا، اس کے مقابلہ میں ۱۹۲۷ء سے ۱۹۲۸ء میں فی ایکڑ گنے میں صرف ۱.۰ ٹن گڑ بنایا گیا تھا درآنحالیکہ یہ سال گنے کی فصل کے لئے نہایت مبارک خیال کیا گیا تھا، اس سے انکار نہیں کہ گنے کی ترقی میں آبپاشی کی سہولتوں کا بھی بہت بڑا دخل ہے، لیکن سائنٹفک طریقوں کی حیثیت فریقِ غالب کی ہے، ان کی وجہ سے

نہ صرف پیداوار کی مقدار میں زیادتی ہوئی بلکہ اس کی حالت میں بھی نمایاں فرق پیدا ہوگیا۔

پیداوار کی اقسام میں اصلاح و ترقی جس میں اچھے بیج کی فراہمی بھی داخل ہے، زراعتی محکموں کی توجہ کا مرکز شروع دن سے رہی ہے، ۱۹۳۷ء ۱۹۳۸ء میں ترقی یافتہ اقسام کی کاشت ۲۳ ملین ایکڑ پر کی گئی اس کے مقابلہ میں ۱۹۳۶ء ۱۹۳۷ء میں یہ کاشت ۱۰ ملین ایکڑ سے زیادہ نہ تھی، برطانوی ہند میں مجموعی کاشت کا رقبہ ۲۳۰ ملین ایکڑ ہے، جس میں ترقی یافتہ اقسام کی کاشت کا رقبہ ابھی دس فیصدی سے بھی کم ہے، اس کے باوجود محکمہ زراعت کو ۲۰ ملین پونڈ کی آمدنی اس صیغہ سے ہوئی۔

انفرادی طور سے اگر پیداوار کی اقسام کا جائزہ لیا جائے تو متعدد اقسام کی حالت میں زمین آسمان کا فرق دکھائی دیگا، یہ فرق روئی کی حالت میں سب سے زیادہ نمایاں ہے، جو انڈین سنٹرل کاٹن کمیٹی اور صوبائی حکومتوں کی متعدد اور پیہم بست سالہ جدوجہد کا رہینِ منت ہے، ۱۹۳۸ء ۱۹۳۹ء میں روئی کی مجموعی کاشت کا رقبہ ۲۲½ ملین ایکڑ تھا جس میں سے ترقی یافتہ اقسام کی کاشت کی زمین ' ' ۵،۶۶۳،۰۰۰ ایکڑ یا بالفاظ دیگر مجموعی رقبہ کا ¼ حصہ تھی، روئی کی کیفیت میں تدریجی ترقی کا اندازہ اس سے کیجئے کہ ۱۹۲۷-۲۸ء ۱۹۳۱-۳۲ء کے دوران میں چھوٹے ریشہ (⅞ انچ سے کم) کی روئی ۷۵ فیصدی اور متوسط ریشہ کی ۲۵ فیصدی پیدا ہوئی اور چند سال بعد اس میں اتنا انقلاب پیدا ہوگیا کہ ۱۹۳۸ء ۱۹۳۹ء میں چھوٹے ریشہ کی روئی ۶۳ فیصدی، متوسط ریشہ کی ۳۲½ فیصدی اور لمبے ریشہ کی ۴½ فیصدی پیدا ہوئی، یہ نمایاں تغیر مسلسل جدوجہد اور طریقۂ کاشت میں اصلاحات کا منتِ کشِ احسان ہے، ہندوستان میں پارچہ بافی کی صنعت کی ترقی نے روئی کی پیداوار کے لئے منڈی مہیا کردی، برطانیہ عظمیٰ اس کی منڈی پہلے سے تھی، اب خود ہندوستان میں بھی اس کی کھپت ایک کثیر مقدار میں ہونے لگی، یہ بیان کرنا بے محل نہ ہوگا کہ ہندوستان میں لمبے ریشہ کی روئی کی طلب بڑھ رہی ہے اور چھوٹے ریشہ کی مانگ بہت گھٹ رہی ہے کیونکہ لمبے ریشہ کی روئی کاتنے اور بننے میں بہتر ثابت ہوتی ہے۔

روئی کی طرح دوسری برآمد ہونے والی پیداوار سن ہے، ۱۹۳۸ء ۱۹۳۹ء میں سن کی مجموعی کاشت ۲،۸۸۹،۰۰۰ ایکڑ رقبہ پر تھی، جس میں سے ۱،۷۶۳،۰۰۰ ایکڑ زمین پر سن کی ترقی یافتہ اقسام کی کاشت محکمہ کی طرف سے کی گئی تھی، ان اقسام کی عام طور سے کاشت کرنے سے قبل ان کا متعدد بار محدود شکل میں عملی تجربہ کرلیا گیا تھا، اس لئے ان کی نوعیت وغیرہ کی طرف سے اطمینان تھا۔

تیلوں کے بیج | یہ صحیح ہے کہ گذشتہ چند برسوں میں چند تعمیری کام زراعت کی سطح بلند کرنے کے لئے کئے گئے لیکن اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ تیل کے بیجوں کی کاشت کی طرف نامناسب حد تک بے توجہی برتی گئی حالانکہ درآمد کی کثرت اور خود ہندوستان کے اندر ان کی کثیر مقدار میں کھپت کا تقاضا یہ تھا کہ ان کی طرف خصوصی توجہ سے کام لیا جاتا، ۱۹۲۹ء ۱۹۳۹ء کے دوران میں مونگ پھلی کی کاشت میں ضرور توسیع ہوئی، چنانچہ اس وقت ہندوستان دنیا میں سب سے زیادہ مونگ پھلی پیدا کرتا ہے، اور باوجود غیر معمولی داخلی کھپت کے درآمد کے لحاظ سے دنیا کے ملکوں میں اس کا دوسرا درجہ ہے، یہ بیان کرنے کی شائد احتیاج نہیں کہ مونگ پھلی کا بیج سب سے پہلے ہندوستان میں ۱۹۰۰ء میں آیا تھا اس وقت صرف ۳۰۰،۰۰۰ ایکڑ زمین پر اس کی کاشت کی گئی تھی، اس بدیشی فصل کی کاشت میں برابر اضافہ ہوتا رہا اور ۱۹۳۷ء ۱۹۳۸ء میں قریباً نو ملین ایکڑ زمین پر اس کی کاشت پھیلی ہوئی تھی، اس سے اس فصل کے نشوونما اور ہندوستان کے کاشتکار کی صلاحیتوں کا صحیح اندازہ ہوسکتا ہے، ۱۹۳۴ء ۱۹۳۸ء کے دوران میں مونگ پھلی کی پیداوار کا اوسط ۲،۸۰۰،۰۰۰ تھا، اس میں سے ۳۹ فیصدی ممالکِ غیر میں درآمد کی گئی اور بقیہ مقدار کی کھپت خود ہندوستان کے اندر ہوئی جس میں سے قریباً ۱،۲۰۰،۰۰۰ ٹن یا ۴۳ فیصدی کا تیل نکالا گیا اور باقی دوسرے اخراجات میں آئی، ریسرچ کونسل نے مونگ پھلی کی کاشت کی طرف خصوصی توجہ کی، اس نے کام کا بہترین خاکہ بنایا، اور مسلسل اس کا عملی تجربہ کیا، اس خاکہ میں بہترین اقسام کی پیداوار کی کدوکاوش، جدید اصول زراعت کا پرچار، کھاد کو بہترین بنانے کے

طریقے، اور فصل کاٹنے وغیرہ کے مفید اصول، خاص طور سے داخل تھے، کونسل کا مطمح نظر یہ تھا کہ پیداوار میں اضافہ ہو، فصلیں قدرتی آفتوں سے محفوظ رہیں، اس میں تیل زیادہ نکلے اور فضلہ کی مقدار کم ہو جائے اس مقصد کے لئے سائنٹفک طریقوں سے مونگ پھلی کی کاشت کی جاتی ہے اور فصلوں کی ترتیب اور مناسبت کا خصوصی لحاظ رکھا جاتا ہے، چند کپاس کے علاقوں میں خاص طور سے یہ طریقہ بہت زیادہ سودمند ثابت ہوا، اور زمین کی زرخیزی، پیداوار کی زیادتی اور اس کی نوعیت پر اس کا نہایت خوش گوار اثر پڑا، مونگ پھلی کی طرح السی، سرسوں، ارنڈی اور دوسرے روغنی بیجوں کے متعلق بھی تحقیقاتی اسکیموں کو عملی جامہ پہنایا گیا ہے۔

گنّا | گنے کی فصل اس وقت ہندوستان کے کاشتکار کی آمدنی کا سب سے بڑا ذریعہ ہے، ہندوستانی گنے کی فصل میں ۱۹۲۹ء سے انقلاب پیدا ہوا، اگرچہ تعمیری کوششیں ۱۹۱۲ء سے جاری تھیں، اب شکر سازی کی صنعت میں ہندوستان اتنی ترقی کر گیا ہے کہ وہ اپنی ضرورتیں خود پوری کر لیتا ہے اب دوسروں کا دستِ نگر نہیں رہا، ۱۹۳۸ء ۱۹۳۹ء میں قریباً ۸۰ فیصدی گنے کی ترقی یافتہ اقسام کی کاشت کی گئی، ان میں کوئم بٹور Coim batore گنا بہت بویا گیا تھا، اس سال کوئم بٹور ۲۱۳ کی کاشت سب سے زیادہ ہوئی، ہندوستان کے گرم حصوں اور بمبئی کے علاقوں میں دوسری ترقی یافتہ اقسام کے گنے بھی کثرت سے بوئے گئے۔ پچھلے چند برسوں میں ہندوستان کی شکر سازی کی صنعت میں نمایاں ترقی ہوئی شکر سازی کے کارخانوں کے لئے سپلائی کے انتظامات میں سہولتیں مہیا کی گئیں اور دوسری اصلاحات عمل میں لائی گئیں، اس سے انکار نہیں کہ ابھی کنٹرول کے بہت سے مسائل حل کرنا باقی ہیں مثلاً ۱۹۳۶ء ۱۹۳۷ء کی طرح اگر گنے کی پیداوار غیر معمولی طور سے بڑھ جائے تو اس صورت حالات کا تدارک کس طرح کیا جائے وغیرہ وغیرہ

ابھی گنے کی صنعت کو ترقی دینے کی بہت سی اسکیمیں پیش نظر ہیں ان میں سے بہتوں کو عملی

شکل بھی دیدی گئی ہے، ساردا نہر کے علاقوں اور صوبہ متحدہ کے ان مغربی حصوں میں جنھیں ٹیوب ویل (Tube Well) کے ذریعہ سینچا جاتا ہے، گنے کی ترقی کے لئے خاص جدوجہد کی جارہی ہے یہ علاقے اس کی کاشت کے لئے نہایت موزوں ہیں، بمبئی کے جنوبی علاقوں میں گنے کی ترقی کے لئے نہایت اہم کام کئے گئے ہیں۔ پڈگاؤں کے زراعتی فارم نے وہاں مسلسل عملی تجربات کئے، یہ بیان کرنا ضروری ہے کہ یہاں کی زمین القمی (AlKami) اور زمین کی زرخیزی کے لحاظ سے نہایت کم درجہ تھی اس فارم کا ان خرابیوں کی اصلاح میں بہت بڑا حصہ ہے۔ (باقی آئندہ)

ع - ص

رہنمائے قرآن

(تالیف جناب نواب سر نظامت جنگ بہادر)

صداقتِ قرآنی اور تعلیماتِ اسلامی کی معقولیت وحقانیت پر یہ دلپذیر کتاب نواب صاحب موصوف نے انگریزی میں تصنیف فرمائی تھی، ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب ایم، اے، پی، ایچ، ڈی لنڈن بیرسٹر ایٹ لا پروفیسر جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن نے اس کو اردو میں منتقل فرمایا ہے، اسلام اور پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے پیغام کی صداقت کو سمجھنے کے لئے اپنے انداز کی یہ بالکل جدید کتاب ہے جو خاص طور پر غیر مسلم یورپین اور انگریزی تعلیم یافتہ اصحاب کے لئے لکھی گئی ہے جو حضرات قرآن، وحی، نبوت جیسے مسئلوں کو یورپ کے طریقِ خطاب میں سمجھنا چاہتے ہیں یہ کتاب ان کے لئے عجیب وغریب معلومات بہم پہنچاتی ہے، اس کتاب میں اسلام کے بنیادی مسئلوں کی روح کو نہایت ہی حکیمانہ اور فلسفیانہ انداز میں پیش کیا گیا ہے اسی کے ساتھ سادگی اور کمالِ لطافت کا دامن بھی ہاتھ سے نہیں چھوٹا۔ کتابت طباعت نہایت اعلیٰ قیمت ۶ر

ملنے کا پتہ:۔ مکتبۂ برہان دہلی قرول باغ

ادبیات

جنابِ رسالتمآب میں

از جناب خورشید الاسلام صاحب بی اے (علیگ)

خدا کے دستِ صناعت کو ناز ہو جس پر — وہ حسنِ لیلیٔ محمل نشیں نہیں، نہ سہی

مری جناب میں جھکتے نہیں ملک نہ جھکیں — میں عکسِ جلوۂ عرشِ بریں نہیں، نہ سہی

صحیفہ مجھ پہ اُترتا نہیں تو کیا کیجے؟ — غبارِ منزلِ روح الامیں نہیں، نہ سہی

ہیں میرے جیب و گریباں جو چاک کافی ہے — عقیق و گوہر و لعل و نگیں نہیں، نہ سہی

وہ مشتِ خاک ہوں جس میں شرار پنہاں ہیں — مدارِ محفلِ خلدِ بریں نہیں، نہ سہی

مری نگاہ سے قائم ہے کہکشاں کی نمود — مرے مزاج پہ دورِ زمیں نہیں، نہ سہی

مکینِ گنبدِ خضرا کی ڈھونڈتا ہوں پناہ — مری پناہ، خدائے زمیں نہیں، نہ سہی

میں اپنے حسنِ طبیعت کی نذر لایا ہوں — کسی شہید کا حُسنِ یقیں نہیں، نہ سہی

میں شاد ہوں کہ مرے دل کے داغ کیا کم ہیں — کفِ خیال پہ ارژنگِ چیں نہیں، نہ سہی

خودی کی مے میں ڈبویا ہے میں نے دامن کو — چراغِ راہ جو داغِ جبیں نہیں، نہ سہی

مری جبیں میں محبت کا نور ہے روشن — جو آستیں پہ غبارِ زمیں نہیں، نہ سہی

میں اپنی زلفِ پریشاں کو پیش کرتا ہوں — دماغ بوئے گل و یاسمیں نہیں، نہ سہی

تجھے عزیز ہے غربت، یہ فخر کم ہے مجھے؟ — سپاہِ تازہ، یسار و یمیں نہیں، نہ سہی

تری نظر، مرے ذوقِ شراب کو بس ہے — مغاں نہیں نہ سہی، ساتگیں نہیں نہ سہی

چھپیں گے آنکھ سے تیری کہیں یہ زخمِ جگر — لہو نہیں نہ سہی، آستیں نہیں، نہ سہی

میں تشنہ لب ہوں، مجھے علم کی شراب ملے — مرے نصیب میں عیشِ زریں نہیں، نہ سہی
تری دعا سے جو دل کامیاب ہو جائے — نظر اٹھاؤں تو پانی شراب ہو جائے

اے ساقی

از جناب وجدی الحسینی صاحب بھوپالی

ہے اہلِ بزم کا برہم نظام اے ساقی — ہر ایک فرد ہے آتش بجام اے ساقی
حسین نورِ سحر ہے نہ شوخ رنگِ شفق — ہے صبح صبح نہ ہے شام شام اے ساقی
چمن پہ روحِ چمن پر اداسیاں ہیں محیط — ہیں پھول خار سبھی تشنہ کام اے ساقی
نظر میں جلوہ کشی ہے نہ دل میں شوقِ طرب — ہے ذوقِ بادہ نہ لطفِ خرام اے ساقی
مسرتوں کے لیے اب کہاں ہے وجہ جواز — تمام عیش و خوشی ہے حرام اے ساقی
سکوت اہلِ مہم، پردہ دارِ حزن و الم — رہا ہے کس کو مجالِ کلام اے ساقی
مگر ابھرنے سے پہلے نہ محو ہو جائے — ابھی ہے نقشِ جہاں نا تمام اے ساقی
ابھی تو رمزِ گلستاں کی شرح باقی ہے — گلوں کے لب پہ ہے مبہم پیام اے ساقی
غلط روئی خرد کو درست ہونے دے — ابھی ہے فکرِ بشر، فکرِ خام اے ساقی
دلِ سیاہ میں جو کچھ ہو، ہو مگر پھر بھی — ابھی ہے شوقِ سجود و قیام اے ساقی
زبان کفر سے آلودہ گو رہی لیکن — ابھی ہیں وردِ صلوٰۃ و سلام اے ساقی
قدم قدم پہ ترے واسطے نیاز و خلوص — نظر نظر میں ترا احترام اے ساقی
زمانہ عہدِ نوی کے لئے ہے چشم براہ — ابھی ہے حاجتِ نظم و نظام اے ساقی
رہیں گی ظلمتیں چھائی ہوئی مگر کب تک؟ — طلوعِ صبح کا کر اہتمام اے ساقی
الٰہی خاطرِ اہلِ نیاز رہنے دے — الٰہی یہ سلسلۂ غم دراز رہنے دے

تبصرے

عربوں کی زندگی اوران کی تاریخ میں جغرافیائی عوامل (انگریزی) از ڈاکٹر شیخ محمد عنایت اللہ صاحب ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ ڈی۔ تقطیع متوسط۔ ٹائپ روشن اورجلی۔ ضخامت ۱۶۰ صفحات، گردپوش خوبصورت، قیمت للعہ پتہ:۔ شیخ محمد اشرف صاحب کشمیری بازار لاہور

یہ واقعہ ہے کہ ہر زبان کی شاعری عموماً اور عربی زبان کی شاعری خصوصاً پورے طور پر اس وقت تک سمجھ میں نہیں آسکتی جب تک عربوں کے عام طبعی اور جغرافیائی حالات، اقتصادی ذرائع ووسائل، ماحول، اور ملک کی عام آب وہوا کے اثرات وخصوصیات کا دقت نظر کے ساتھ مطالعہ نہ کیا جائے۔ ڈاکٹر شیخ محمد عنایت اللہ صاحب نے زیر تبصرہ کتاب عربی ادب کے طلبار کی اسی ضرورت کو پیش نظر رکھکر لکھی ہے، اس کتاب میں مقدمہ کے علاوہ دس ابواب ہیں جن میں سے پہلے باب میں یونانی اور عربی اور مغربی فلاسفہ کے اقتباسات دیکر یہ بتایا ہے کہ ماحول کے خارجی اثرات کا قوموں کے مزاج اوران کے طبعی احوال پر کیا اثر ہوتا ہے، دوسرے باب میں عرب کی جائے وقوع اور اس کے حدود اربعہ سے بحث ہے۔ تیسرے باب میں عرب کے عام اقتصادی ذرائع اور وہاں کی زمین کی پیداوار کا تذکرہ ہے، اس کے بعد عربوں کے گھریلو جانور، نخلستانی آبادیاں، مادی وسائل وذرائع، عربوں کی عام جسمانی کیفیت، ان کی معاشرت، رسوم ورواج، اور طبعی وملکی حالت کے سیاسی اور معاشرتی اثرات۔ ان سب چیزوں کا علی الترتیب تذکرہ ہے۔ کتاب بحیثیت مجموعی دلچسپ اور مفید ہے اور اس میں بھی شبہ نہیں کہ اس کے مطالعہ سے طلبار کو عربی شاعری کے سمجھنے میں بڑی مدد ملیگی۔ لیکن ہمیں یہ دیکھکر تعجب ہوا کہ لائق مصنف نے اپنی کتاب میں زیادہ تر مغربی مصنفین کی کتابوں اوران کے متفرق مضامین سے ہی مدد لی ہے۔ حالانکہ اگر وہ جاحظ۔ ابن عبدربہ، یاقوت حموی اور

نوری کی کتابیں بھی پیش نظر رکھتے تو اگرچہ انھیں دانہ دانہ جمع کر کے ایک خرمن بنانا پڑتا، تاہم اس سے دُگنا مواد فراہم ہو سکتا تھا اور وہ عربی کے طلبار کے لئے زیادہ مفید ثابت ہوتا، تاہم کتاب اپنی موجودہ شکل و صورت میں بھی قدر کے لائق ہے۔

ہم عربی زبان کیوں سیکھتے ہیں؟ | از ڈاکٹر شیخ محمد عنایت اللہ صاحب تقطیع متوسط۔ ضخامت ۸۴ صفحات ٹائپ عمدہ اور روشن قیمت درج نہیں پتہ:۔ شیخ محمد اشرف صاحب کشمیری بازار لاہور

ڈاکٹر شیخ محمد عنایت اللہ صاحب نے عنوان بالا پر کئی سال ہوئے پنجاب یونیورسٹی کی عربک پرشین سوسائٹی کے سامنے ایک مقالہ پڑھا تھا جو بعد میں اسلامک کلچر حیدر آباد دکن میں شائع ہو گیا تھا اس کے بعد اسی مقالہ کا اردو ترجمہ کسی قدر حذف و اضافہ کے ساتھ اورنٹیل کالج میگزین کے ضمیمہ میں شائع ہوا تھا، اب یہی مقالہ انگریزی زبان میں کتابی شکل میں چھاپ دیا گیا ہے۔

جیسا کہ نام سے ظاہر ہے لائق مقالہ نگار نے اس مضمون میں یہ ثابت کیا ہے کہ نہ صرف مذہبی نقطۂ نظر سے بلکہ خالص علمی اور لسانی و ادبی حیثیت سے بھی دنیا کی زندہ زبانوں میں عربی زبان کا کیا مرتبہ ہے مختلف علوم و فنون کے تحقیقاتی مطالعہ کے لئے عربی کی اہمیت کو ثابت کرنے کے بعد اس پر روشنی ڈالی گئی ہے کہ عربی کا عیسائیوں اور مسیحیت کے ساتھ کیا تعلق رہا ہے۔ مقالہ کے پر از معلومات اور مفید ہونے میں کوئی شبہ نہیں اور جس جذبہ کے ماتحت یہ لکھا گیا ہے وہ بھی کچھ کم لائق تحسین نہیں۔

مختارات | (عربی) مرتبہ مولانا سید ابوالحسن علی صاحب ندوی تقطیع کلاں ضخامت ۲۰۲ صفحات کتابت و طباعت اور کاغذ بہتر قیمت عہ پتہ:۔ ادارۂ دار العلوم بادشاہ باغ لکھنؤ۔

مدت سے اس امر کی سخت ضرورت محسوس ہو رہی تھی کہ مدارس عربیہ کے طلبہ کے لئے جدید طریقہ پر عربی نظم و نثر کا ایسا انتخاب شائع کیا جائے

جس کو پڑھنے کے بعد طلبار میں عربی ادب کا ذوق پیدا ہو سکے، مختلف اسالیب بیان سے انھیں واقفیت ہو

اور ائمۂ ادب کے محاسن کلام اور ان کی خصوصیات تحریر سے آگاہی حاصل ہو، پھر ساتھ ہی یہ بھی ضروری ہے کہ انتخابات ایسے ہونے چاہئیں جو طلبار کی ادبی ضرورت کو مکمل کرنے کے ساتھ ان کی اخلاقی اور عملی تربیت بھی کرسکیں اور انھیں تاریخ وادب کی مفید اور ضروری معلومات سے بہرہ ور کرسکیں، ہمارے قدیم مدارس میں ادبی تعلیم کے لئے عموماً مقامات حریری اور نفحۃ الیمن پڑھائی جاتی ہیں لیکن اب اس حقیقت میں کوئی شبہ نہیں رہاہے کہ یہ دونوں کتابیں اخلاقی اعتبار سے تومضر ہیں کیونکہ ان میں شاہ پرستی، کنیزک نوازی، مکروفریب اور دجل و دروغ کی داستانوں کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ ادبی لحاظ سے بھی ان کتابوں کا پایہ کچھ زیادہ اونچا نہیں ہے۔ مقامات حریری میں اول سے آخر تک جو تصنع بیجا، خواہ مخواہ کی آورد، اور بھاری بھرکم الفاظ کی نمایش کی گئی ہے اس نے فصاحت وبلاغت دونوں کا خون کردیا ہے اور یہ واقعہ ہے کہ ایک سلیمُ الذوق انسان اپنی طبیعت پر جبر کئے بغیر اسے پڑھ بھی نہیں سکتا۔

ان کتابوں کی جگہ کسی اچھے انتخاب کو داخل درس کرنے کی ضرورت کا احساس روشن خیال علماُ کو ایک مدت سے تھا چنانچہ اس سلسلہ میں متعدد انتخابات ہماری نظر سے گذر چکے ہیں۔ زیر تبصرہ کتاب بھی اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے اور ہمارے نزدیک اپنے مقصد میں بڑی حد تک کامیاب ہے اور اب تک جتنے انتخابات ہم نے دیکھے ہیں یہ اُن سب سے بہتر ہے، فاضل مرتب نے اس مجموعہ کی ترتیب میں طلبار کے دماغی اور ذہنی نشوونما کی نفسیات کا برابر خیال رکھا ہے پھر جو انتخابات دئیے ہیں وہ درحقیقت اپنی ادبی خوبیوں کی وجہ سے عربی ادب کا شاہکار کہلانے کے مستحق ہیں، مزید براں ان کے پڑھنے سے طلبار کو تاریخ اسلام اور علم سیر و رجال کی بھی مفید معلومات حاصل ہوجاتی ہیں، ہمیں امید ہے کہ مولانا کی یہ کوشش مقبول ہوگی اور مدارسِ عربیہ اسے اپنے نصابِ تعلیم میں داخل کرکے اصلاح نصاب کی طرف ایک قدم بڑھائیں گے۔

مولانا سید ابوالحسن علی صاحب نے صرف انتخاب کرنے پر ہی اکتفا نہیں کیا بلکہ جا بجا جہاں ضرورت سمجھی ہے تعلیقات بھی لکھے ہیں جو بجائے خود مفید ہیں اور چونکہ اس مجموعہ میں شروع سے

لیکر اب تک تقریباً تمام ادوار کی نثر کے نمونے لے لئے گئے ہیں۔ اس لئے طالب علم کو یہ بھی معلوم ہو سکتا ہے کہ عہد بعہد عربی نثر میں طریقہ بیان اور طرزِ ادا کے لحاظ سے کیا کیا تبدیلیاں پیدا ہوتی رہی ہیں، گویا یہ کتاب صرف ادبی حیثیت ہی نہیں رکھتی بلکہ ایک حد تک تاریخ ادب کے سلسلہ کی معلومات بھی اس سے حاصل ہو جاتی ہیں۔ یہ حصہ صرف انتخاباتِ نثر پر مشتمل ہے، ہمیں امید ہے کہ مولانا حصۂ نظم بھی جلد شائع کریں گے۔

مقامِ محمود از مولانا عبد المالک صاحب آروی۔ تقطیع خورد ضخامت ۲۸۸ صفحات، کتابت وطباعت اور کاغذ عمدہ۔ قیمت ۱۲/۔ شائع کردہ ادارہ طاقِ بستان آرہ

مولانا عبد المالک آروی اردو زبان کے ادبی حلقوں میں کافی روشناس ہیں، ان کے ادبی، تاریخی اور علمی مضامین وقتاً فوقتاً اردو کے وقیع رسالوں میں شائع ہوتے رہتے ہیں۔ سنجیدہ ظرافت کے ساتھ شگفتگی اور جدتِ بیان ان کی تحریروں میں نمایاں ہوتی ہے۔ زیر تبصرہ کتاب آپ کے انھیں ادبی مضامین کا مجموعہ ہے جو ۱۹۲۹ء سے لیکر ۱۹۳۹ء تک مختلف رسالوں اور اخباروں میں شائع ہوتے رہے ہیں۔ اس مجموعہ میں جو مضامین شامل ہیں ان میں سے پانچ تو خالص ادبی مقالات ہیں، ان کے علاوہ جو اور مضامین ہیں وہ اگرچہ تاریخی پہلو لئے ہوئے ہیں مگر ادبی رنگ غالب ہے بحیثیت مجموعی سب مضامین دلچسپ اور اوقاتِ فرصت میں پڑھنے کے لائق ہیں۔

مضامینِ مالک تقطیع خورد ضخامت ۳۲۸ صفحات کتابت وطباعت اور کاغذ خاصہ قیمت غیر مجلد ۱۲/ و مجلد سے/ شائع کردہ ادارہ طاقِ بستان آرہ

یہ کتاب مولانا عبد المالک آروی کے علمی مضامین کا مجموعہ ہے جو ۱۹۳۹ء تک مختلف رسالوں میں شائع ہوتے رہے ہیں۔ اس مجموعہ میں جو مضامین ہیں وہ علمِ نجوم، مصوری، انساب، لسانیات، فلسفہ نفسیات کے متعدد عنوانات کے ماتحت تقسیم ہیں اور ہر عنوان کے ماتحت کئی کئی مضامین ہیں جو دلچسپ اور لائق مطالعہ ہونے کے ساتھ مفید معلومات کے حامل بھی ہیں، لائق مصنف کا متنوع ذوق قابل داد ہے کہ کہ اس نے بعض متضاد چیزوں کا احاطہ کر رکھا ہے۔

مطبوعات ندوۃ المصنفین دہلی

سنہ ۱۹۴۱ء

قصص القرآن حصہ اول

قصص قرآنی اور انبیار علیہم السلام کے سوانح حیات اور ان کی دعوتِ حق کی مستند ترین تاریخ جس میں حضرت آدمؑ سے لے کر حضرت موسیٰ علیہ السلام کے واقعات قبل عبور دریا تک نہایت مفصل اور محققانہ انداز میں بیان کئے گئے ہیں۔

قیمت للعہ مجلد للعہ۔

بین الاقوامی سیاسی معلومات

بین الاقوامی سیاسی معلومات میں سیاسیات میں استعمال ہونیوالی تمام اصطلاحوں قوموں کے درمیان سیاسی معاہدوں بین الاقوامی شخصیتوں اور تمام قوموں اور ملکوں کے تاریخی سیاسی اور جغرافیائی حالات کو نہایت سہل اور دلچسپ انداز میں ایک جگہ جمع کر دیا گیا ہے قیمت مجلد مع خوبصورت گرد پوش عہ ۱۲ آنہ

وحی الٰہی

مسئلہ وحی پر پہلی محققانہ کتاب جس میں اس مسئلہ کے تمام گوشوں پر ایسے دلپذیر و دلکش انداز میں بحث کی گئی ہے کہ وحی اور اسکی صداقت کا ایمان افروز نقشہ آنکھوں کو روشن کرتا ہوا دل میں سماجاتا ہے۔ عہ ۱۲ آنہ مجلد عہ

تاریخ انقلاب روس

ٹراٹسکی کی مشہور و معروف کتاب "تاریخ انقلاب روس" کا مستند اور مکمل خلاصہ جس میں روس کے حیرت انگیز سیاسی اور اقتصادی انقلاب کے اسباب و نتائج اور دیگر اہم واقعات کو نہایت تفصیل سے بیان کیا گیا ہے مجلد عہ

مختصر قواعد ندوۃ المصنفین دہلی

(۱) ندوۃ المصنفین کا دائرہ عمل تمام علمی حلقوں کو شامل ہے۔

(۲) الف:- ندوۃ المصنفین ہندوستان کے ان تصنیفی، تالیفی اور تعلیمی اداروں سے خاص طور پر اشتراکِ عمل کریگا جو وقت کے جدید تقاضوں کو سامنے رکھکر ملت کی مفید خدمتیں انجام دے رہے ہیں، اور جن کی کوششوں کا مرکز دینِ حق کی بنیادی تعلیمات کی اشاعت ہے۔

ب:- ایسے اداروں، جماعتوں اور افراد کی قابلِ قدر کتابوں کی اشاعت میں مدد کرنا بھی ندوۃ المصنفین کی ذمہ داریوں میں داخل ہے۔

(۳) **محسنِ خاص**:- جو مخصوص حضرات کم سے کم ڈھائی سو روپے یکمشت مرحمت فرمائیں گے وہ ندوۃ المصنفین کے دائرۂ محسنینِ خاص کو اپنی شمولیت سے عزت بخشیں گے ایسے علم نواز اصحاب کی خدمت میں ادارے اور مکتبہ برہان کی تمام مطبوعات نذر کی جاتی رہیں گی اور کارکنانِ ادارہ ان کے قیمتی مشوروں سے ہمیشہ مستفید ہوتے رہیں گے۔

(۴) **محسنین**:- جو حضرات پچیس روپے سال مرحمت فرمائیں گے وہ ندوۃ المصنفین کے دائرۂ محسنین میں شامل ہونگے ان کی جانب سے یہ خدمت معاوضہ کے نقطۂ نظر سے نہیں ہوگی بلکہ عطیۂ خالص ہوگا

Reastered No L 4305.

ادارہ کی طرف سے ان حضرات کی خدمت میں سال کی تمام مطبوعات جن کی تعداد اوسطاً چار ہوگی نیز مکتبۂ برہان کی اہم مطبوعات اور ادارہ کا رسالہ "برہان" کسی معاوضہ کے بغیر پیش کیا جائیگا۔

(۵) **معاونین**:- جو حضرات بارہ روپے سال پیشگی مرحمت فرمائیں گے ان کا شمارہ ندوۃ المصنفین کے حلقۂ معاونین میں ہوگا۔ ان کی خدمت میں سال کی تمام مطبوعات ادارہ اور رسالہ "برہان" (جس کا سالانہ چندہ پانچ روپئے ہے) بلا قیمت پیش کیا جائیگا۔

(۶) **احبا**:- چھ روپئے سالانہ ادا کرنے والے اصحاب ندوۃ المصنفین کے احبا میں داخل ہونگے ان حضرات کو رسالہ بلا قیمت دیا جائیگا اور ان کی طلب پر اس سال کی تمام مطبوعات ادارہ نصف قیمت پر دی جائینگی۔

قواعد

۱- برہان ہر انگریزی مہینہ کی ۱۵ تاریخ کو ضرور شائع ہوجاتا ہے۔

۲- مذہبی، علمی، تحقیقی، اخلاقی مضامین بشرطیکہ وہ علم وزبان کے معیار پر پورے اتریں "برہان" میں شائع کئے جاتے ہیں۔

۳- باوجود اہتمام کے بہت سے رسالے ڈاکخانوں میں ضائع ہوجاتے ہیں جن صاحب کے پاس رسالہ نہ پہنچے وہ زیادہ سے زیادہ ۲۰ تاریخ تک دفتر کو اطلاع دیدیں ان کی خدمت میں رسالہ دوبارہ بلا قیمت بھیجدیا جائے گا۔ اس کے بعد شکایت قابل اعتنا نہیں سمجھی جائیگی۔

۴- جواب طلب امور کیلئے ۱/ کا ٹکٹ یا جوابی کارڈ بھیجنا ضروری ہے۔

۵- "برہان" کی ضخامت کم سے کم اسّی صفحے ماہوار اور ۹۶۰ صفحے سالانہ ہوتی ہے۔

۶- قیمت سالانہ پانچروپئے ششماہی دو روپئے بارہ آنے (مع محصولڈاک) فی پرچہ ۸/

۷- منی آرڈر روانہ کرتے وقت کوپن پر اپنا مکمل پتہ ضرور لکھئے۔

جید برقی پریس دہلی میں طبع کراکر مولوی محمد ادریس صاحب پرنٹر و پبلشر نے دفتر رسالہ برہان قرولباغ دہلی سے شائع کیا۔